النبراس

شرح

شرح العقائد

لجامع المعقول والمنقول عمدة المتكلمين والمحققين

العلامة محمد عبد العزيز الفرهاري

قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواسع الجود والعطاء، الذي شهدت

بوجوب وجوده وجود افتقار الكائنات

كلها إليه في الأرض والسماء، العزيز

الذي عزّ في ملكه عن أن يكون له

شريك في تدبير شيء ما فتعالى

الله جل وعز عن الشركاء

والصلاة والسلام على

ذي المفاخر التي جلت

عن الإحصاء إليه

سيد الخلق

كلهم والأنبياء

صلى الله

عليه

وسلم

إلى الأخ العزيز عمار المصطفى

مع تمنياتي لك بالتوفيق الدائم

والحمد لله رب العالمين

الإثنين ٤/٤/٢٠٠٥م

أخوك

محمود الراوي

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

Âsitâne
Kitabevi

Hakimiyet-i Milliye Cad.
Tepsi Fırını Sk. Nu:7
✆ 0216 391 02 85
ÜSKÜDAR

فهرسُ النبراس

تمت

النبراس

شرح

شرح العقائد

لجامع المعقول والمنقول عمدة المتكلمين والمحققين

العلامة محمد عبد العزيز الفرهاري

قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

اسبحك اللهم ثم اهلل وانك اعلى كل شئ واكمل وانت القديم الدائم الفرد واحد
تدوم على كل مجد لا تتحول وابعد من ان يدرك العقل ذاته ومطهر عن كل ما يتخيل
سميع بصير عالم متكلم قدير مريد واجب الذات اول لك الحمد حمدا دائما غير منتهى
على نعم اد وارها تتسلل ومن اعظم الالاء بعث رسولنا فارشدنا حقا فلا نتزلزل
وهذا الكتاب المعجز الحوا انه قران كريم مستبين مفصل فصل على هذا النبى و اله
واصحابه ما دامت الصحب تهطل وانزل على عبد العزيز بن احمد من الفضل والاحسان ما هو اجمل
وبعد فهذا شرح شرح عقائد يحلل منه كل ما كان يشكل وقد كتب الاعلام فى كشف سره
حواشى تفشى سره و تفصل ولكننى حاولت تسهيل فهمه على المبتدى وهو المعين المسهل
وطولت والتطويل ليس عادتى لما انه للمستفيدين اسهل وكم نكتة اوردتها لغرابة
وليس لها فى ساحة الشرح مدخل لان بهذا الشرح ناسا قد اكتفوا وقد اعرضوا عن كل ما هو اطول
ففاتهم العلم الكثير الذى اتت به الاذكياء فى الطوال وفصلوا فاوردت منها ما يناسب موجزا
لينظر فيها الطالب المتامل ولم اتكلف صنعة المزج عامدا ولا ارتضيها والتكلف يهمل
وسميته نبراس اذ هو نير وفى الليلة الظلماء هدى يوصل اذا ذلت شرح حل شرح عقائد
فذلك تاريخ الكتابة يحصل وان شئت قل غراط ليسهل عده (١٢٣٩) ولكن هذا اللفظ لغو ومهمل
رقمت طروسا فى اوان يسيرة وان يراعى من بنانى اعجل وكم خطأ قد اوجبته عجالة
من الحاذق النحرير اذ هو يعجل وكم عاقل قد ظل يرمق عيبها واما عن المستحسنات فيغفل
ولكننى ارجو من الله عصمة على كل تصنيف فلا اتزلزل تبرئت من عقلى وعلمى وحكمتى
وانى على تعليمه اتوكل ومن يعتصم بالله كان مؤيدا ومهتديا فى ما يقول ويفعل
اله البرايا استخيرك سائلا وما خاب عبد يستخير ويسئل فانى بتصنيف الدفاتر مولع
على وجل من ان تضيع فتبطل فان كان ما صنفته لهو عابث فيارب شغلنى بما هو افضل
وان كان فى التصنيف خير وبركة فيسره لى كيلا يعوقن مشكل واسئلك اللهم يا خير سامع
باسمائك الحسنى التى هى اجل قبول تصانيفى جميعا ورسمها على صفحات الدهر لا تتزيل

ولنقدم بعض احوال الشارح فنقول هو العلامة المسعود بن عمر الملقب بسعد الدين التفتازانی صاحب المصنفات الشريفة فمنها شرح تصريف الزنجانی صنفه وهو ابن خمس عشرة سنة وهو اول مصنفاته ومنها شرح مراح الارواح فی التصريف ومنها الارشاد فی النحو ومنها السعدية شرح الشمسية فی المنطق ومنها شرح ايساغوجی رقمه فی يوم واحد ومنها شرح مفتاح العلوم للسكاكی ومنها الشرح المختصر علی تلخيص المفتاح ومنها الشرح المطول عليه ومنها تهذيب المنطق والكلام ومنها المقاصد شرح المقاصد فی الكلام وهو عظيم الفوائد وفيه تحقيقات لم يسبقه اليها احد ومنها رسالة فی تحقيق الايمان ومنها حاشية علی العضدی شرح مختصر ابن الحاجب فی اصول الفقه مشهورة بشرح الشرح ومنها التلويح شرح توضيح الاصول ومنها الحاشية علی الكشاف تفسير الزمخشری و كان مقربا معظما عند السلطان الامير تيمور الاعرج الذی كاد ان يستولی علی الارض كلها فقدم السيد السند الشريف العلامة الجرجانی واعترض علی عبارة السعد العلامة من شرح الكشاف فی اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية فی قوله تعالی اُولٰئِكَ عَلٰی هُدًی مِنْ رَبِّهِمْ فجری المناظرة بين العلامتين فی محفل الامير فحكما بينهما النعمان المعتزلی فرجح قول الشريف فرفع السلطان منزلته وحط منزلة السعد وكان هذا فی سنة احدی وتسعين وسبعمائة ثم توفی السعد يوم الاثنين ثانی المحرم من السنة الثانية بعد تسعين وسبعمائة وقيل فی تاريخه طيب الله ثراه وهذا اكثر بواحد ولكن علماء التاريخ لا يرون به باسا ثم قدم الشيخ محمد بن الجزری فجری بينه وبين الشريف مناظرة فی سنة ست وثمانمائة فغلب الجزری فرفع الامير منزلته وحط منزلة الشريف وهذا الكل من سوء فهم الامير فان الانحام فی مسئلة واحدة لا يوجب نقصا فی علم العالم والله بكل شئ عليم قال الشارح قدس سره بسم الله الرحمن الرحيم اختلف اولا فی ان الباء متعلقة بفعل نحو ابتدئ او اسم نحو ابتدائی وثانيا فی ان المتعلق عام كالابتداء او خاص كالكتابة والقراءة و ثالثا فی انه مقدم او مؤخر والمشهور انه فعل عام مؤخر للحصر وهو ابتدئ والباء للاستعانة او المصاحبة بمعنی التبرك ويرجح الاول بان المصاحبة تقتضی وجود الطرفين والمبتدئ غير موجود بعد ويرجح الثانی بان التبرك اقرب الی الادب من جعل اسمه تعالی آلة والله اسم للذات المقدسة فقط او مع الصفات الكاملة وتحيرت العقول فيه كتحيرهم فی مسماه فقيل سريانی وقيل عربی غير مشتق وهو المنقول عن الامام ابی حنيفة والشافعی والغزالی وسيبويه والخليل وقيل اصله اله مشتق من اله كعلم اذا تحير لتحير العقول فيه وقيل من اله اذا عبد فهو بمعنی المعبود كلباس بمعنی الملبوس وقيل من الهت علی فلان ای جزعت عليه لان الداعين يجزعون عليه الی غير ذلك من الاقوال وقال بعض المحققين هو الاسم الاعظم والرحمن قيل وصف واختار ابن هشام انه علم فهو فی التسمية بدل لا نعت وهو ابلغ من الرحيم وقيل بالعكس وقيل متساويان اما تخصيص الاول بالدنيا والثانی بالآخرة فلا معنی له فقد صح فی الدعاء المرفوع يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما الحمد لله اللام للجنس او الاستغراق والحاصل واحد ومن نسب الاول الی المعتزلة والثانی الی اهل السنة اخذا من ظاهر عبارة الكشاف فقد وهم اذ اختصاص الجنس يفيد الاستغراق والمعتزلة وان اسندوا الافعال الی العباد لكنهم لا ينكرون اختصاص المحامد كلها به تعالی لاعترافهم بان الحق سبحانه هو خالق القدرة فيهم قال بعض المحققين اللام للعهد والمراد هو الحمد الذی حمد الله سبحانه علی نفسه وذلك لعجز العبد عن اداء الحمد فهو كقوله لا احصی ثناء عليك انت كما اثنيت علی نفسك و اما ابتدائه

بالتسمية والتحميد والتصلية عملا باحاديث احدها كل امر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع رواه الحافظ عبد القادر عن ابى سلمة عن ابى هريرة بسند حسن ثانيها كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم رواه ابو داود والنسائى ثالثها كل كلام لا يبدأ فيه بالصلوة على فهو اقطع رواه ابو موسى المدينى ولا تعارض بين الاحاديث اما لان الابتداء فى الكل عرفى وهو الايراد قبل المقصود واما لان الابتداء فى بعضها حقيقى وفى البعض اضافى واما لان الباء للاستعانة ومعنى لم يبدأ بها لم يستعن بها واما الترتيب بين الثلاثة فلا يخفى وجه تاخير الصلوة لان ذكر الله سبحانه اقدم وفى تقديم التسمية على الحمد وجوه احدها الاقتداء بالقرآن ثانيها اجماع السلف على تقديمها عليه حيث اجتمعا ثالثها ان حديث الحمد ضعيف لانه مروى عن الاوزاعى عن قرة بن عبد الرحمن عن الزهرى عن ابى سلمة عن ابى هريرة وفى قرة مقال واورد عليه ان سعيد بن عبد العزيز رواه عن الزهرى ان الحديث صححه ابن حبان وابو عوانة وهما من عظماء ائمة الحديث رابعها ان المحققين صرحوا بان التسمية تفيد الحمد ايضا لان الحمد بيان الكمال واعترض عليه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله ولكن المروى بالحمد لله وفيه بحث اما اولا فبانه لم يثبت الرواية بضم الدال فكلتا العبارتين سواء واما ثانيا فبان رواية الامام محى السنة بحمد الله ورواية ابن ماجة كل امر ذى بال لا يبدأ فيه بالحمد اقطع ورواية احمد كل امر لا يفتح بذكر الله فهو ابتر فعلم ان المراد بالحمد ذكر الكمال وهو حاصل بالتسمية وبهذا يخل ما اورد على بعض المصنفين لاكتفائهم بالتسمية عن الحمد نعم ذكر الحمد على حدته اتم واكمل فى امتثال ظاهر الحديث بقى ههنا بحث وهو ان بعض الفضلاء زعم ان حاصل حديثى التسمية والتحميد واحد هو الابتداء بذكر الله كما يدل عليه ان ابا هريرة راوى الحديثين روى تارة لم يبدأ بحمد الله وتارة ببسم الله وتارة بذكر الله وعندى فيه نظر لان البسملة مذكورة بتمامها فى الحديث الذى تقدم من رواية عبد القادر واخرج الخطيب فى جامعه كل امر لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فلا يعنى ان البسملة مامورة بلفظها المتوحد هو ابلغ واوكد من الواحد وتفصيل ذلك ان علماء العربية ذكروا لباب التفعل معانى و المناسب منها بهذا المقام ثلثة احدها الطلب كالاستفعال نحو تعظم اى طلب العظمة ثانيها التكلف وهو حمل الكلفة اى المشقة فى الاتصاف بصفة نحو تحلم اى كظم الغيظ ويدل عليه قول الحاتم الطائى ؎ تحلم على الادنين تستبق ودهم + ولن تستطيع الحلم حتى تحلما. ثالثها الصيرورة بلا صنع صانع نحو تحجر الطين اى صار حجرا من غير ان يطبخه احد على النار نحو تولد الدود اى بلا اب وام بخلاف التوالد فانه منهما واعترض عليه بانه لابد للحادث من صانع واجيب بان المراد هو عدم ملاحظة الصانع وقد يجاب بان المراد الصانع الظاهرى ثم اعلم ان المحشين جوزوا حمل التوحد على المعانى الثلاثة بنوع من التاويل اما الطلب فمعناه اقتضاء ذاته تعالى الوحدة واما التكلف فمجاز عن الكمال فى الوحدة واما الصيرورة فمجردة عن معنى الانتقال من حال الى حال فمعنى الكلام الحمد لمن يقتضى ذاته الوحدة او الحمد للموصوف بالوحدة الكاملة او الحمد للموصوف بالوحدة الذاتية ليست بصنع صانع وههنا نكتة اخرى وهى ان كلمة المتوحد اشارة الى الشهادة التى هى من سنن الخطبة كما ذكره بعض علماء الحنفية مستدلا بقوله عليه السلام كل خطبة ليس فيها تشهد فهى كاليد الجذماء رواه الترمذى ولكن ضعفه بعضهم بجلال ذاته الجلال العظمة وايضا الهيئة الموجبة للخوف و الدهشة وكثيرا ما يطلق على الصفات السلبية نحو ليس بجوهر ولا عرض ولا مركب والذات مؤنث ويعبر به عن حقيقة الشئ القائم

بنفسه لانها صاحبة الصفات القائمة بها ثم اعلم ان الباء تحتمل اربعة معان احدها التعلق بالمتوحد من قولهم توحد زيد بالمال اذا اخذه كله لم يشاركه فيه احد فالظرف لغو والمعنى الحمد لمن لا شريك له فى جلال ذاته والحمد لمن لا شريك له فى ذاته الجليلة كقولهم العلم حصول صورة الشئ فى العقل بمعنى الصورة الحاصلة وأورد عليهما ان كل شخص مفرد بصفته ثانيها الملابسة والظرف مستقر فى موقع الحال من ضمير المتوحد فالمعنى الحمد للموصوف بالوحدة حال كونه ملابسا بجلال ذاته ثالثها السببية للتوحد معناها كون جلال الذات مقتضيا لكونه واحدا واعترض عليه بانه يمنع عطف الكمال على الجلال واجيب بانه يريد بالمتوحد الموصوف بالوحدة الكاملة وكمال الوحدة يجوز ان يكون مسببا عن جلال الذات وكمال الصفات وان لم يكن اصل الوحدة كذلك رابعها السببية للحمد كقولك حمدته بعطائه وما يقال من ان الحمد لا يكون الا على جميل اختيارى فلم يصح بل الكمال كله محمود وكمال صفاته الكمال ضد النقصان والصفات جمع صفة واصلها وصف بالكسر حذف الواو وعوض عنها التاء وكمال الصفات هو دوامها وشمولها وعدم توقفها على نهاية بخلاف صفات مخلوقين وفى هذه الفقرة اشارة الى التوحيد الصفات الثبوتية وهى الحيوة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والارادة لان الصفات اذا اطلقت اريد بها الثبوتية المتقدس فى نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته المتقدس المتطهر بالمعانى الثلاثة للتفعل المذكورة فى المتوحد والنعوت بالضم جمع نعت بالفتح وهو الوصف وما يوصف به والجبروت بفتحتين مبالغة فى الجبر وهو الرفعة والعظمة يقال نخلة جبارة اذا كانت طويلة وايضا القهر لا على سبيل الظلم والمعنى الاول انسب بالمقام وهذه الصيغة للمبالغة كالملكوت بمعنى الملك العظيم والعظموت للعظمة الكاملة ثم الظاهر ان صفات الجبروت هى الصفات السلبية والظرف فى موضع الحال عن ضمير المتقدس واستعيرت الظرفية لاتصافه بصفات الجبروت لان تلك الصفات تنفى كل نقص عنه فهى له بمنزلة الحصن للملك وفى الحديث القدسى الكبرياء ردائى والعظمة ازارى رواه مسلم وزعم بعضهم ان صفات الجبروت هى صفات الافعال كالتخليق والترزيق والاحياء والاماتة وقيل اريد بها جميع الصفات الالهية وعبر عن الذات بالجبروت مبالغة نحو زيد عدل وقيل نعوت الجبروت اضافة بيانية والعظمة وان كانت نعتا واحدا لكن عدت نعوتا للمبالغة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلاثة وان كانت جائزة لكن ما اخترناه احسن والشوائب جمع شائبة من الشوب وهو الخلط وقد يطلق الشوائب على الادناس وكلا المعنيين جائز ههنا والنقص بالفتح ضد الكمال والسمات بالكسر العلامات جمع سمة بالكسر ففتح واصلها وسم نقل كسر الواو الى السين وعوض التاء عن الواو من الوسم بالفتح وهو وضع العلامة على الشئ من الكى وغيره وفى هذه الفقرة اشارة الى تنزيه الواجب تعالى عن كونه جسما وعرضا ومكانيا وزمانيا ونحوها والصلوة مصدر كالتصلية من باب تفعيل او اسم وضع موضع مصدر والالف منقلبة عن الواو مفتوحة ولذا كتبت بها وفخمت بالامالة اليها واختلف فى معنى الصلوة على قول الاول ان اصلها الدعاء بالخير وهذا من العباد ظاهر واما من الله سبحانه فقيل مجاز بمعنى الرحمة لان الدعاء سببها وقيل شبه ارادة الله الخير بطلبه من نفسه الخير الثانى انها مشتركة بين الدعاء والرحمة فالاول من العبد والثانى من الله سبحانه الثالث ان اصلها الثناء الكامل كما فى شرح التاويلات الماتريدية الرابع انها التعظيم وهذا فى الدنيا باعلاء

ذكره وشرعه وفي الآخرة بتضعيف اجره وقبول شفاعته كذا ذكره ابن الاثير الخامس انها العطف وهو من الله تعالى رحمة ومن غيره دعاء ثم لا يخفى وجه تسمية ذات الركوع والسجود صلوة على هذه الوجوه الخمسة لاشتمالها على الدعاء وثناء الله تعالى وتعظيمه السادس ما اختاره ابو علي الفارسي وابن جنى وتبعهما الزمخشري من ان اصلها تحريك الصلوين وهما العظمان الظاهران عند استواء الفخذين ثم نقلت الى ذات الركوع لتحرك الصلوين فيها ثم منها الى الدعاء لاشتمالها على الدعاء او لمشاركتهما في الخشوع وطعن المحققون كالامام الرازي و القاضي البيضاوي في هذا الاشتقاق لان الصلوة بمعنى الدعاء شائع في اشعار الجاهلية وهم لا يعرفون ذات الركوع بقي ههنا نكات شريفة الاولى جرت عادة المصنفين بالتصلية بعد التحميد اما اولاً فلحديث ابي موسى المديني وقد تقدم واما ثانيا فلان ذكر النبي صلى الله عليه وسلم في الخطب سنة ماثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم والسلف واما ثالثا فللاستعانة على تصنيف الكتاب لان الصلوة سبب لقضاء الحاجات وكفاية المهمات على ما ثبت بالحديث وتجارب الصلحاء واما رابعا فلقوله عليه الصلوة والسلام من صلى علي في كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له ما دام اسمي في الكتاب وهذا وان كان ضعيف الاسناد لكن الحديث الضعيف يعمل به في الفضائل الثانية كره افراد الصلوة بدون التسليم لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فيرد على الشارح انه فعل المكروه والجواب ان الامام المحقق النووي ابطل القول بالكراهية والتسليم في الاية يحتمل الانقياد ولو سلم فلا دلالة على الجمع نحو اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم احاديث في تعليم كيفية الصلوة وهي خالية عن التسليم وكفى به حجة على عدم الكراهة نعم التسليم في نفسه عبادة شريفة كالصلوة الثالثة قيل اراد الشارح صلوة الله سبحانه اذ لا استعلاء لصلوة غيره تعالى على النبي صلى الله عليه وسلم وعندي الدعوى صحيحة لان العبد عاجز عن اداء حق التصلية فطلب الصلوة من الحق سبحانه افضل ولكن الدليل غلط لان على لا توجب الاستعلاء الحقيقي والا لم يجز قولك توكلت على الله الرابعة الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم واجبة في العمر مرة عند الطحاوي وكلما ذكر اسمه عند المحققين الا اذا وقع التكرار في مجلس واحد فرخص بعضهم في الترك على نبيه قيل اختار النبي على الرسول لاشعاره بالتعظيم لانه مشتق من النباوة معتل اللام وهو العلو والارتفاع وايضا الارض المرتفعة واعترض عليه بانه خلاف مذهب المحققين ومنهم سيبويه وهؤلاء على انه مهموز اللام لاجماع العرب على قولهم تنبأ مسيلمة الكذاب بالهمزة فالنبي مشتق من النبأ بسكون الباء وهو بمعنى الاخبار او الظهور او من النبأة بسكون الباء وهو الصوت الخفي وكل من المعاني الثلاثة صحيح في النبي لانه مخبر وظاهر الحقيقة و سامع الوحي او منقول عن النبي على فعيل بالهمزة وهو الطريق لانه طريق الى الله سبحانه واجيب بان قولكم ضعيف اما اولا فلان النبي لم يسمع مهموزا مع ان هذا الاعلال في الهمزة من الجائزات لا الواجبات واما ثانيا فلانه سمع النبي صلى الله عليه وسلم اعرابيا يقول يا نبئ الله بالهمزة فنهاه عن ذلك ودفع الاول بان التزام الاعلال غير مسلم وان اشتهر وفي شرح الشافية جاء النبي مهموزا في القراءات السبع والثاني بان الحديث غير صحيح وان رواه الحاكم لان في سنده حمران من غلاة الشيعة ولو سلم فلعل الاعرابي اراد اشتقاقه من نبات الارض اذا خرجت منها الى الاخرى وعندي انه اختار النبي لوجهين احدهما براعة الاستهلال لان المشهور في لسان المتكلمين بحث النبوة لا بحث الرسالة ثانيهما ان النبي امدح من الرسول عند بعضهم لان الرسول يطلق عرفا على كل من

الرسل بخلاف النبي ولان من الرسل الله تعالى قد لا يكون نبيا كجبريل و عن البراء بن عازب قال قلت اللهم آمنت بكتابك الذي انزلت و رسولك الذي ارسلت فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عنه وامر بان اقول وبنبيك الذي ارسلت كما في صحيح البخاري و في وجه النهي اقوال اخر تطلب من شرحه محمد هذا اشهر اسمائه صلى الله عليه وآله وسلم وهي قيل تسعة وتسعون وقيل ثلاثمائة و قيل الف ولم يسم بهذا الاسم احد قبله ولكن لما قرب زمان بعثه وعرف العرب ذلك باخبار اهل الكتاب سمى الناس بعض ابناءهم محمدا رجاء ان يكون هو المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته المؤيد اسم مفعول من التاييد وهو التقوية من الايد و هو القوة كقوله تعالى والسماء بنيناها بايد والسطوع بضمتين الارتفاع يقال سطع الصبح والرائحة والغبار اذا ارتفعت و الحجج بضم ففتح جمع حجة بالضم والتشديد وهي الدليل المثبت للحق والوضوح بالضم الظهور والبينة الامر الظاهر من قولهم بان اذا ظهر ثم اطلق على كل ما يظهر الحق والتانيث بتاويل الاية او المعجزة او للمبالغة ثم المراد بالحجج والبينات هي المعجزات الا انها من حيث الغلبة على الخصم حجة و من حيث ظهورها بينة ويجوز ان يراد بهما او باحدهما الدلائل المطلقة ثم في الضميرين وجهان احدهما الرجوع الى الحق سبحانه واضافة الساطع الى الحجج والواضح الى البينات اما بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها بتاويل الحجج الساطعة والبينات الواضحة وعلى كلا الوجهين يفيد ان معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم اعظم من معجزات سائر الانبياء اذ اضافة الجمع تفيد الاستغراق فمعنى بحججه وبيناته جميع الحجج والبينات ثانيهما الرجوع الى الرسول صلى الله عليه وسلم واضافة الساطع والواضح حينئذ اضافة الصفة الى الموصوف اما بمعنى من فلا يفيد المدح لان كونه مؤيدا بالحجج التي هي اظهر الحجج الظاهرة على يده لا يفيد كون حجته اظهر من حجج الانبياء ثم لا يخفى ان معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم اكثر من معجزات الانبياء بل كادت ان لا تحصر وقد جمع فيها مجلدات وان معجزاتهم كانت معهم واحد معجزاته القرآن الباقي الى آخر الدهر وعلى آله ذكر الآل في التصلية على النبي صلى الله عليه وآله وسلم سنة ماثورة وقد ثبت في كثير من الاحاديث الصحيحة ان الصحابة قالوا يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كيف نصلي عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد الى آخر الحديث اما اكتفاء اهل الحديث بقولهم صلى الله عليه وسلم فللاختصار او بارادة انهم مع النبي صلى الله عليه وسلم كنفس واحدة فالصلوة عليه صلوة عليهم واما ما يروى في الحديث من صلى علي ولم يصل على آلي فقد جفاني فلم يصح واختلف في الآل المصلى عليهم فقيل بنو هاشم و قيل اولاده وقيل الفقهاء المجتهدون وقيل اتباعه هو المختار وعن انس قال سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن آل محمد قال كل تقي وفي رواية كل مؤمن و في سندهما ضعف وههنا نكتتان شريفتان الاولى لا يجوز التصلية والتسليم على غير الانبياء استقلالا عند المحققين من اهل السنة خلافا للروافض فانهم يصلون ويسلمون على اهل البيت محتجين بقوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وبالسلام على الاحياء واهل القبور ولنا اولا ان بعض الشيعة ادعت النبوة في ائمة اهل البيت وابتدعوا التصلية والتسليم عليهم بعد ما لم يعهد عن السلف فلزمنا خلافهم وثانيا ان هذا في عرف السلف من شعار الانبياء فلزم التخصيص بهم كما لا يجوز ان يقال في النبي صلى الله عليه وآله وسلم عز وجل وان كان عزيزا جليلا الثانية يحكى في الحديث من

فصّل بيني وبين آلي بعلى فعليه كذا وهو من مفتريات الشيعة ويبطله الاحاديث الصحيحة الواردة في الصلوة مع كلمة على كصلوة التشهد وتكلف بعض علماء اهل السنة في جوابهم بوجهين احدهما ان الفصل هو ترك على عند ذكر الآل بعد ذكرها مع اسم النبي صلى الله عليه وسلم لانها تفيد التاكيد فيفوت التاكيد بتركها الثاني ان كلمة على في الحديث مشددة الياء اي من زعم ان اولادي عليّ ليسوا من آل النبي صلى الله عليه وسلم فعليه كذا واصحابه جمع صاحب صرح به سيبويه وزعم الشارح في شرح الكشاف ان جمع فاعل على افعال لم يثبت واما الاصحاب جمع صحب جمع صحب بكسر الحاء مخفف صاحب او بسكونها اسم جمع ثم اهل الحديث على ان الصاحب من رأى النبي صلى الله عليه وسلم او رآه النبي صلى الله عليه وسلم كالمكفوفين مسلما ثم مات على الاسلام وشرط بعضهم طول الصحبة نحو ستة اشهر وبعضهم الغزاء معه والصحيح هو الاول وههنا بحث وهو ان الشيعة زعموا ان ذكر الاصحاب في الصلوة بدعة لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم والجواب عندي بوجهين احدهما انهم من الآل على المذهب المختار ولكن لما شاع في العامة تفسير الآل باهل البيت والاولاد وظهر من الشيعة سب الصحابة صرح اهل السنة بذكرهم على سبيل التخصيص بعد التعميم اظهارا للحق الثاني ان الصلوة عليهم ماثورة قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وعن عبد الله بن ابي اوفى قال كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا اتاه قوم بصدقتهم قال اللهم صل على آل فلان فاتاه ابي بصدقته فقال اللهم صل على آل ابي اوفى رواه البخاري ومسلم ولكن جعلنا الصلوة عليهم تبعا للصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم لما تقدم بقي ههنا بحث وهو ان بعض الفضلاء ذكر في نكتة التصلية ان الصلوة على الآل والاصحاب وسيلة الى النبي صلى الله عليه وسلم والصلوة عليه وسيلة الى الله تعالى واورد عليه ان الوسيلة ينبغي ان تقدم واجيب بانها مقدمة ذهنا وان لم تقدم ذكرا هداة طريق الحق وحماته الهداة والحماة بالضم جمع هادٍ وحامٍ من الحماية بالكسر هو الحفظ وهما نعتان للآل والاصحاب معا ويجوز ان يكون الهداة هم الآل والحماة هم الصحابة على اللف والنشر وبعد بعد ظرف يبنى على الضم اذا كان المضاف اليه محذوفا منويا اي بعد الحمد والصلوة وهذا التركيب يذكر للفصل بين الكلامين ولذا يسمى فصل الخطاب واختلف في اول من قال اما بعد فقيل داؤد عليه السلام وفسر به قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب وقيل يعرب بن قحطان وقيل يعقوب عليه السلام وقيل سحبان وائل وقيل كعب بن لوي احد اجداد النبي صلى الله عليه وسلم وللعلماء في عبارة الشرح ابحاث الاول ان الكلام السابق لانشاء الحمد والصلوة واللاحق للاخبار وعطف الخبر على الانشاء غير فصيح واجيب اولا بانا لا نسلم عدم فصاحته مطلقا وثانيا بان المعطوف انشاء لمدح العلم والمختصر وثالثا بان المعطوف عليه اخبار والاخبار بالحمد والصلوة يستلزم المطلوب بهما واورد عليه ان ذلك في الحمد مسلم لان الاخبار بالحمد حمد واما الصلوة فليست كذلك اللهم الا ان يراد بعض معانيها كالتعظيم والثناء ورابعا بانه عطف القصة على القصة ومعناه عطف مجموع جمل مذكورة لغرض على مجموع جمل مذكورة لغرض آخر من غير ملاحظة اخبار او انشاء وهذا جائز اجماعا البحث الثاني انه لا معنى لهذه الفاء بلا ذكر اما واجيب بوجوه احدها ان اما متوهمة ومعنى التوهم ظن غير المذكور مذكورا لكون المقام مقام ذكره كقول الشاعر ؎ بدا لي اني لست مدرك ما مضى ولا سابق شيئا اذا كان جائيا

مجرى سابق على توهم الباء فى مدلك ثانيها ان اما مقدرة بعد الواو واعترض عليه اولا بان المقدر فى حكم المذكور ولم يسمع واما بعد فى مواقع فصل الخطاب عن العرب واجيب بان صاحب المفتاح قال فى آخر فن البيان واما بعد فان خلاصة الاصلين ودفع بانا لانسلم ان السكاكى من من يحتج بكلامه ولذا خطئوه فى الجمع ولو سلم فليس هذه الكلمة فى كلامه من فصل الخطاب بل للاجمال بعد التفصيل واذا كانت اما لذلك جاز جمع الواو معها بخلاف ما اذا كانت لفصل الخطاب وثانيا بان الشيخ الرضى صرح بان تقدير اما مشروط بكون مابعد الفاء امرا او نهيا وما قبل الفاء منصوبا نحو ربك فكبر وثالثها ان اما حذفت وعوض عنها الواو فيكون الواو بمعنى اما للعطف فلا يرد عطف الاخبار على الانشاء واورد عليه انه لا مناسبة بينهما حتى يجوز التعويض والجواب ان العطف يفيد التفصيل واما قلما تخلو عن معنى التفصيل وان لم تكن فى ما نحن فيه للتفصيل ورابعها ان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما فى قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم وخامسها ان التقدير واحضر بعد الحمد والصلوة ما سيأتى فان المختصر فالامر انشاء معطوف على الانشاء والفاء للتعليل وسادسها ان الفاء زائدة اوردت للتنبيه على ان كلمة بعد غير مضافة الى ما بعدها وانها مبنية على الضم وسابعها ان الظرف قائمة مقام لما الشرطية فالمعنى لما حمدنا وصلينا فان مبنى علم الشرائع البحث الثالث ان مابعد الواو ثابت سواء وجد الحمد والصلوة ام لا فلا معنى للتفريع اجيب اولا بان الشرط قد يكون قيد المضمون الجملة نحو من يكفر بالايمان فقد حبط عمله وقد يكون قيدا للاخبار بها نحو من كفر فان الله غنى عن العلمين وما نحن فيه من القسم الثانى وثانيا بان المراد هو البعدية بحسب الرتبة وثالثا بان التقدير وبعد فنقول كذا او فاعلم كذا فان مبنى علم الشرائع والاحكام المبنى بالفتح ما يبنى عليه غيره و الشرائع جمع شريعة وهى فى اللغة الطريق وفى عرف المسلمين دين الاسلام وقد يسمى كل مسئلة من الدين شريعة وعليه مبنى قوله علم الشرائع والحكم فى عرف علماء الشرع خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير ولهم فى تفسير هذا التعريف وجهان احدهما مصطلح اصول الفقه وهو ان الحكم هو الايجاب والتحريم والندب والكراهة والاباحة اى جعل الفعل واجبا وحراما ومندوبا ومكروها ومباحا والخطاب فى تعريفه هو الكلام الموجه للافهام والاشعرى يريد به الكلام النفسى الازلى وقولهم بافعال المكلفين احتراز عن الخطاب المتعلق بذاته تعالى وصفاته وتنزيهاته نحو لا اله الا الله ان الله سميع بصير ليس كمثله شئ وقولهم بالاقتضاء و التخيير احتراز عن القصص المتعلقة بافعال المكلفين كقصة موسى عليه السلام وفرعون او الاخبار المتعلقة بها نحو والله خلقكم وما تعملون ثم الاقتضاء هو الطلب فان كان الحكم طلب الفعل مع المنع عن الترك فهو الايجاب او بدون المنع فهو الندب وان كان طلب الترك مع المنع عن الفعل فالتحريم او بدون المنع فهو الكراهة والتخيير هو الاباحة الثانى مصطلح فروع الفقه وهو ان الحكم كون الفعل واجبا او حراما ومندوبا او مكروها او مباحا وهؤلاء يفسرون الخطاب بما خوطب به ثم الظاهر ان المراد بعلم الشرائع والاحكام هو اصول الفقه وفروعه لانها اشهر بهذا الاسم وزعم بعضهم ان المراد بعلم الشرائع اصول الفقه وبعلم الاحكام فروعه وقال بعضهم المراد بعلم الشرائع جميع العلوم المنسوبة الى الشرع من التفسير والحديث وبعلم الاحكام اصول الفقه وفروعه ثم لا يخفى كون علم الكلام مبنى لهذه العلوم لان هذا العلم يفيد معرفة الله سبحانه وصفاته بالدلائل ولا شك ان من لم يعرفه لم يعرف الانبياء ولا القران ولا الحديث ولا اصول الفقه وفروعه راسا

قواعد عقائد الاسلام الاساس بالفتح اصل الجدار والقواعد جمع قاعدة وهي في اللغة الاساس وايضا الخشبة التي يركب عليها خشبات الهودج وفي اصطلاح العلماء القضية الكلية التي يستخرج منها الاحكام الجزئية والعقائد جمع عقيدة وهي القضية التي يصدق بها وقد تطلق على نفس التصديق وفي تفسير هذه الفقرة وجوه احدها لنا وهو ان القواعد بالمعنى الاصطلاحي فقواعد العقائد نحو قولك كل نقص منفي عن الواجب تعالى فهي قضية كلية يعرف منها عقائد جزئية من ان الواجب ليس بجسم ولا عرض ولا مكاني وعلم الكلام اساس لتلك القواعد لانه يجمعها ويقيم البراهين عليها الثاني المراد بالقواعد هي القضايا الكلية التي يتوقف دلائل العقائد عليها من مباحث الوجود والعدم والوجوب والامكان والعلة والمعلول والاعراض والجواهر والكلام اساس لتلك القواعد لانها مبرهنة فيه الثالث ان المراد بالقواعد معناها اللغوي وهو الاساس وعقائد الاسلام هي مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة وحرمة الخمر واساس تلك العقائد هو اصول الفقه والكلام اساس اصول الفقه واعترض عليه بان المتبادر من العقائد هي العقائد المبنية في الكلام سيما في مقابلة علم الشرائع والاحكام الرابع ان اساس العقائد هي نصوص الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس الكتاب والسنة اما المقدمة الثانية فقد مر بيانها واما المقدمة الاولى فلان العقائد قسمان قسم لا يستقل العقل باثباته كعذاب القبر والحوض والصراط والشفاعة وتوقفه على النصوص ظاهر وقسم يستقل باثباته كوجود الواجب ووحدته وعلمه وقدرته وحدوث العالم وهو وان لم يكن موقوفا على النصوص من حيث الاثبات لكنه موقوف عليها من حيث الاعتبار بها فان المسائل العقلية التي لا يشهد الشرع بحقيتها غير معتبرة في العقائد واعترض عليه بان العقائد جزء من الكلام فيلزم ان يكون العقائد اساسا لنفسها واجيب بان العقائد بحسب اعتدادها موقوفة على الكتاب والسنة الموقوفين على العقائد بحسب ذاتها فباختلاف الحيثية لا يلزم الدور الخامس ان اساس العقائد هي ادلتها التفصيلية كقولك الاجسام لا تخلو عن الحوادث فهي حادثة وعلم الكلام اساس للادلة لان المتاخرين جعلوا مباحث النظر الذي يعرف منه صحة الدليل وفساده جزءً من الكلام واعترض عليه بوجهين احدهما ان مباحث النظر هي مباحث القول الشارح و القياس فيلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام واجيب بانهم قرروها على غير نهج المنطقيين فهو فن مغاير للمنطق ثانيهما انه انما يفيد مدح كلام المتاخرين لا هذا المختصر لانه خال عن مباحث النظر واجيب بان المطلوب الترغيب في العلم ومدح الكلام كيفما كان كاف فيه وقرر بعض المحققين كون الكلام اساس الادلة بان في الكلام يبين هذه الادلة ويدفع ما يرد عليها وهذا احسن السادس ان المراد بالقواعد هي المسائل الاصولية لان استنباط العقائد من النصوص يتوقف عليها كقولك لا امام الا من قريش لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الائمة من قريش والالف واللام على الجمع يبطل الجمعية ويفيد الاستغراق كما في اصول الفقه وعلم الكلام اساس لاصول الفقه واعترض عليه بان العقائد بعض من الكلام فيلزم الدور واجيب بان العقائد تتوقف على الاصول من حيث الاعتداد والاصول يتوقف على العقائد من حيث ذات العقائد هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام كلاهما اسمان لهذا العلم ولكن الثاني اشهر ولذا خصصه بالوسم والموسوم هو المشهور المعلم بعلامة واختار الموسوم على المسمى لئلا يتوهم كون التسمية مختصة بالكلام وسيذكر الشارح وجه التسمية بهما المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام المنجي المخلص من الافعال مخففا او من

التفعيل مشددا والغياهب جمع غيهب وهو الظلمة يقال فرس غيهب اى شديد السواد والشكوك بالضم جمع شك وهو التردد فى
التصديق بلا ترجيح احد الطرفين والظلمات بضمتين جمع ظلمة بالضم والوهم قوة دماغية تدرك المعانى الغير المحسوسة الموجودة فى
المحسوسات كشجاعة زيد ومن غلط حكمه فى الالهيات لحكمه فى الجسمانيات كاثبات الجهة والمكان للواجب سبحانه والاضافتان من
قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كلطر الدمع ولما كان الشك اعظم فسادا من الوهم واكثر وقوعا اختار له الغياهب وجمع الكثرة فى لفظى
الغياهب والشكوك بخلاف الوهم لان الجمع بالالف والتاء على افعال من ابنية القلة كما فى المفصل وان المختصر المسمى بالعقائد
للامام بالكسر بمعنى مفعول كلباس بمعنى ملبوس من ام اذا تبعه وقال بعضهم يستوى فيه الواحد والجمع لقوله تعالى واجعلنا للمتقين
اماما الهمام بالضم الرجل العظيم الهمة وقيل من يقصده الناس لحوائجهم من الهم بمعنى القصد قيل هو الرئيس الشجاع الجواد وقيل الملك
العظيم فعلى هذا فيه اشارة الى ان فتواه ينفذ فى العلماء لا يخالف كحكم الامير فى رعيته قدوة علماء الاسلام اى مقتداهم والقدوة بالضم
من يقتدى به غيره كالاسوة معنى وبناء نجم الملة والدين النجم الكوكب والملة والدين واحد الا انه ملة من حيث انه يجتمع عليه
الناس او من حيث انه يجمع فى الكتب يقال امللت الكتاب اى جمعته اوكتبته ودين من حيث انه يطاع من قولهم دان له اى اطاع
عمر بن محمد النسفى يكنى ابا حفص تولد سنة احدى وستين واربعمائة وتوفى سنة سبع وثلاثين وخمسمائة بسمرقند كان زاهدا
متقيا له تصانيف فى الفقه والحديث وله المنظومة فى الفقه وطلبة الطلبة فى اللغة وهو احد مشائخ صاحب الهداية ومن العجائب انه
دق باب الزمخشرى صاحب الكشاف فقال من بالباب قال عمر قال انصرف قال عمر لا ينصرف قال اذا نكر صرف ونسف بلدة
من تركستان وتسمى نخشب وطولها ثمان وتسعون وعرضها تسع وثلاثون وهو من المجتهدين فى فروع الحنفية ومن اتباع الامام
ابى منصور الماتريدى فى الاصول اعلى الله درجته الاعلاء الرفع والدرجة المرتبة العالية ولاهل الجنة درجات بعضها فوق بعض
على حسب مراتب ثوابهم وفى الحديث فى الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والارض رواه الترمذى فى دار السلام
هى من اسماء الجنة قال الله تعالى لهم دار السلام عند ربهم وفى التسمية وجوه احدها ان اهلها فى سلامة عن كل مكروه وثانيها
ان الحق سبحانه يسلم عليهم فعن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا اهل الجنة فى نعيمهم اذ سطع لهم نور
فرفعوا رؤسهم فاذا الرب عز وجل قد اشرف عليهم من فوقهم فقال السلام عليكم يا اهل الجنة رواه محى السنة ثالثها ان الملائكة
تسلم عليهم لقوله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم رابعها ان بعضهم يسلم على بعض لقوله تعالى تحيتهم
فيها سلام خامسها ان معناه دار الله تعالى سميت به تشريفا كبيت الله فان السلام من اسماء الله تعالى لانه سالم عن كل عيب و
قال الزجاج لان الناس سالمون عن ظلمة واصله مصدر وصف به للمبالغة وانما خص هذا الاسم بالاضافة للدلالة على سلامة
اهل الجنة يشتمل خبر ان من هذا الفن بيان درر وغرر قدم للسجع على غرر الفوائد الغرر بضم ففتح جمع غرة بالضم والتشديد و
غرة كل شئ افضله وايضا بياض فى جبهة الفرس يعد من علامات البركة والفوائد جمع فائدة وهى ما يكسب من مال او علم فغرر
الفوائد افاضلها او معناه الفوائد التى هى فى الفوائد كالغرة فى الفرس والاضافة كلجين الماء ودرر الفرائد الدرر بضم ففتح جمع درة

بالضم والتشديد هي اللؤلؤة والفرائد جمع فريدة وهي اللؤلؤة الكبيرة لانفرادها في الصدف والاضافة كشجر الاراك في ضمن فصول حال من الغرر
والدرر ضمن الشيء باطنه والفصول بالضم جمع فصل وهو الكلام التام الذي لا يتصل بما قبله ما بعده وكثيرا ما يطلق على الكلام الفاصل بين
الحق والباطل وكلا المعنيين جائز هي للدين قواعد اصول الجملة نعت لفصول واثناء نصوص عطف على ضمن الاثناء بالفتح جمع ثني
بفتحتين كعصا وهو الوسط والنصوص بضمتين جمع نص بالفتح وهو في اللغة الاظهار الشيء الظاهر في عرف الشرع كلام الشارع لان
حقيقته ظاهرة وخصه علماء اصول الفقه بما يكون دلالته واضحة على المعنى الذي يساق لاجله قد يسمى كل كلام واضح الدلالة نصا
فمراد الشارح من النصوص اما ما اقتبسه المصنف من اية كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به يغفر ما دون ذلك لمن يشاء او حديث كقوله
والخلافة ثلاثون سنة واما جميع كلام المصنف لصراحته ووضوحه هي لليقين جواهر فصوص الجملة صفة لنصوص واليقين العلم الذي
لا يقبل الزوال والجواهر الاحجار النفيسة كالياقوت والزمرد واللؤلؤ والفصوص بالضم جمع فص بالفتح وهو ما يركب في حلقة الخاتم وقد جرى
العادة بكونه من النفائس فالحاصل مدح النصوص بكونها شريفة القدر في افادتها اليقين مع غاية من التنقيح والتهذيب حال من
الضمير في يشتمل ومن لبيان الغاية والتنقيح في اللغة اخراج المخ من جوف العظم وتنقيح الشجرة قطع شوكها واغصانها الخالية عن الفائدة والمراد
هنا تجريد المطلوب عن الزوائد والتهذيب اصلاح الشيء وايضا جعله خالصا عما لا يليق به ونهاية من حسن التنظيم الترتيب
التنظيم في اللغة جعل اللآلي في السلك وفي الاصطلاح تركيب الالفاظ الفصيحة او مطلقا والترتيب وضع اشياء مخصوصة بحيث
يقع كل واحد منها في المقام اللائق به واما قوله وضع كل شيء في مرتبته فمشكل فحاولت اي اردت وهو جزاء شرط محذوف اي اذا
كان كذلك ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين معضلاته بكسر الضاد اي مشكلاته الشديدة من قولهم اعضل المرض الطبيب
اذا اعجزه عن العلاج واعضل الامر اذا اشتد عليه واعضلت المرءة اذا عسر ولادتها وينشر مطوياته النشر الاظهار من حد ضرب نصر
والطي اللف اي يظهر ملفوفاته ويظهر مكنوناته اي مستوراته مع توجيه الكلام حال من فاعل اشرح او فاعل يفصل التوجيه جعل
الكلام متوجها الى المطلوب او استخراج وجه من وجوه صحته فالمراد بالكلام على الاول كلام الشارح وعلى الثاني كلام المصنف في تنقيح
ظرف للتوجيه وتنبيه على المرام في توضيح التنبيه آگاه کردن والمرام المطلوب ظرف من الروم بالفتح وهو الطلب والتوضيح روشن کردن من الوضح
بفتحتين لبياض الصبح والقمر وتحقيق للمسائل غب تقرير الغب بالكسر والتشديد ظرف بمعنى عقيب اي بعد تقرير كلام المصنف او
العلماء فان الشارح قد يذكر كلامهم ثم يحقق ما هو الحق عنده وتدقيق للدلائل اثر تحرير التدقيق باريک کردن وفي الاصطلاح ترك
المسامحة واستخراج الخفايا التي يعسر فهمها وقال بعضهم التحقيق اثبات المسائل بالدلائل والتدقيق اثبات مقدمات الدلائل و
دفع ما يرد عليها واثر بالكسر ظرف بمعنى عقيب ايضا وتحرير الكتاب تحسين عبارته او كتابته قال بعضهم التحرير تخليص العبارة عن
الزوائد الحابسة لها عن الفهم كاعتاق العبد وتفسير للمقاصد بعد تمهيد التفسير الايضاح والكشف والتمهيد گستردن وفي الاصطلاح
ايراد الكلام الذي يتوقف عليه المقصود وتكثير للفوائد مع تجريد اي حذف الزوائد وقد ذكر الشارح اسماء كتب اصولية لبراعة
الاستهلال كالتنقيح والتهذيب التوضيح والمقاصد التجريد طاويا حال من فاعل حاولت او اشرح والطي يجيد كشح المقال

الكشح الجنب وطى الكشح مجاز عن الاعراض عن الاطالة والاملال الاطالة دراز كردن والاملال درملال افگندن ويجوز ان يكون الملال من الطول او الاختصار الشديد ومتجانبا اى متباعدا عن طرفى الاقتصاد اى التوسط الاطناب والاخلال مجموعهما بدل عن طرفى الاقتصاد و الاطناب تطويل الكلام فوق الحاجة والاخلال اختصاره بحيث يخل بفهم المطلوب والله الهادى الى سبيل الرشاد تعريف الخبر للحصر والرشاد بالفتح الاهتداء والمسئول لنيل العصمة والسداد النيل بالفتح الادراك والعصمة بالكسر ان يحفظ الله سبحانه العبد عن السوء و السداد بالفتح الاستقامة على الحق فى الاعتقاد والقول والعمل وهو حسبى الحسب الكافى بمعنى المحسب من احسبه اذا كفاه بدليل انه لا يكسب التعريف بالاضافة يقال هذا رجل حسبك ونعم الوكيل المدبر لحاجات الخلائق وقيل الحافظ وقيل من يتوكل المحتاج عليه وزعم راس المعتزلة ابو موسى بن صبيح عدم جواز اطلاق اسم الوكيل على الله سبحانه لاستدعائه موكلا وهو محجوج بالقرآن دليله باطل لما ذكرنا من معانيه ثم اعلم ان لعلماء البيان فى هذا العطف بحثا وهو ان عطف الانشاء على الاخبار غير فصيح عند جمهورهم لان العطف يقتضى التلازم وبين الاخبار والانشاء كمال الانقطاع فلا يجوز عطف نعم الوكيل على هو حسبى ولا على حسبى مؤولا بيحسبنى لان يحسبنى ايضا خبر والجواب عندى بوجهين احدهما انا لا نسلم عدم جواز العطف بين الانشاء والاخبار فان جمعا من البيانيين جوزوه ولو سلم عدم فصاحته فى بعض المواضع لعدم تلازم المضمونين فلا نسلم ذلك فى كل موضع كما فيما نحن فيه ولذلك استحسنوا قولهم زيد يعذب بالقيود الازهاق وبشر عمرا بالعفو الاطلاق ووصفه الشارح فى شرح الكشاف بالدقة والحسن الثانى انا لا نسلم ان المدح انشاء وان اشتهر وذلك لانه يحتمل الصدق والكذب فانك اذا قلت فى رجل سوء نعم الرجل كان كذبا قطعا و يعضده ما روى ان اعرابيا بشر بابنته وقيل نعم الولد فقال ما هى بنعم الولد وان اريد نار عاية ما اشتهر قلنا انشاء من جهة اخبار من جهة كما قيل فى الحمد لله فيجوز العطف من حيث انه اخبار وبالجملة تد وقع هذا العطف فى القرآن كقوله تعالى فحسبه جهنم ولبئس المهاد وقوله تعالى ماواهم جهنم وبئس المهاد وفى الحديث الصحيح فمن ذلك توكلت على الحى الذى لا يموت واستدفعت الشر بلا حول ولا قوة الا بالله حسبى الله ونعم الوكيل رواه المجد اللغوى ومن ذلك قوله عليه السلام حسبى الله ونعم الوكيل امان كل خائف رواه ابو نعيم واما حمل الامثلة التى ذكرنا على التاويلات البعيدة فتكلف بارد لا حاجة اليه ثم للفضلاء فى تصحيح هذا العطف توجيهات احدها ان قوله هو حسبى لانشاء التوكل لا الاخبار بانه كاف ورد عليه انه يشكل عطفه على ما قبله فان اجيب بانه عطف على قوله الله الهادى وهو انشاء اشكل عطفه على ما قبله واما الايراد عليه بان انشاء الكفاية لله سبحانه ليس مقدورا للعبد فقوله هو حسبى لا يجوز ان يكون انشاء فضعيف اذ المقصود انشاء التوكل لا احداث صفة لله تعالى ثانيها انه عطف القصة على القصة بلا ملاحظة خبرية ولا انشائية وعندى فيه بحث لان هذا التاويل يسوغ جواز العطف بين الانشاء والاخبار فى كل موضع فلا يبقى النزاع فى جوازه الا لفظيا بل المحقق ان عطف القصة انما يعتبر حيث كان كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة فيعتبر عطف مضمون المجموع على مضمون المجموع كما ذكروه فى قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات فى اول البقرة فقالوا مجموع قوله وبشر الى قوله خالدون عطف على مجموع قوله فان لم تفعلوا الى للكافرين فهو عطف قصة المؤمنين على قصة الكافرين ثالثها تقدير المبتدء فى المعطوف والمعنى هو مقول

في حقه نعم الوكيل فتكون الثانية خبرية كالاولى ثم ان الشارح قدم على شرح المتن مقدمة في موضوع الكلام وغايته ووجه تسميته فقال واعلم
خطاب عام ان الاحكام الشرعية اراد بالحكم النسبة الخبرية اي اسناد امر الى آخر بايجاب او سلب هو المعنى الذي يكون العلم به تصديقا
وبالشرعية ما يستفاد من الشرع سواء كان موقوفا على الشرع ككون الاجماع حجة والصلوة فريضة اولا كوجود الواجب ووحدته فانه غير موقوف على
الشرع ولكن الاطمينان الكامل في امثاله انما يحصل بمطابقة اخبار الشارع منها ما يتعلق بكيفية العمل منها خبر ان ومن بعضية ومن زعم
ان الخبر ما يتعلق فقد اخطأ لان المقصود بالاخبار هو التقسيم واريد بالعمل افعال العباد والتفسير بافعال المكلفين قاصر اذ يخرج ما يتعلق
بكيفية فعل الصبي كصحة اسلامه وصلوته وكيفية العمل هي الاعراض الذاتية له من الوجوب والندبة والحرمة والكراهة والصحة والفساد ثم
اعلم ان تعلق النسبة الشرعية بكيفية العمل يحتمل معنيين احدهما الربط بين المحكوم والمحكوم عليه بان يجعل العمل موضوعا ويحمل عليه
ما يشتق من الكيفية كقولك زكوة الفطر واجبة وهبة المشاع فاسدة واورد عليه بانه لا يصح الربط في قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد لان
الاعتقاد علم بسيط واجيب بتاويل الاعتقاد بالمعتقد ثانيهما مطلق الارتباط باي وجه كان بقي ههنا بحث وهو ان عبارة شرح
المقاصد خالية عن لفظ الكيفية وقال الاذكياء عبارة هذا الشرح اولى اما على الوجه الاول فلان فيها اشارة الى ان موضوع الفقه
العمل اما على الوجه الثاني فلان تلك الاحكام لا تتعلق بالعمل من حيث هو عمل بل من حيث كيفياتها من الوجوب والحرمة والصحة والفساد و
اما الاحكام الاعتقادية فهي متعلقة بنفس الاعتقاد ويسمى عملية لتعلقها بالعمل وفرعية لتفرعها على علم الاصول الاعتقادية كقولك الوتر
واجب الضمير للموصول ذكر مع تانيث عملية وفرعية نظرا الى اللفظ والمعنى اذ المراد بما هي الاحكام وفي بعض النسخ تسمى بالتاء الفوقية ومنها
ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية كقولك عذاب القبر حق والعلم المتعلق بالاولى تسمى علم الشرائع اي بالاحكام المتعلقة بكيفية
العمل والمراد بالعلم الادراك ولا شك ان الادراك المتعلق بالنسبة الخبرية تصديق فمعناه ان التصديقات المتعلقة بكيفية العمل هي علم الشرائع
والاحكام اي الاحكام العملية لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع لان العقل لا يستقل بمعرفة مسائل الصلوة والصيام ونحوها وهذا وجه
تسميتها بعلم الشرائع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها اي الى الاحكام العملية وهذا بحسب غلبة الاستعمال هذا وجه التسمية بعلم
الاحكام وبالثانية اي العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات وفي بعض النسخ والثانية بحذف الباء فيكون
من العطف على معمولي عاملين مختلفين وفي جوازه خلاف فمنعه بعضهم مطلقا وجوزه قوم مطلقا والمختار جوازه اذا كان المقدم مجرورا والعبارة
الشرح لما ان ذلك اي توحيد الحق سبحانه وصفاته اشهر مباحثه واشرف مقاصده ولما كان بعض العلماء ينكر علم الكلام ويقول هو بدعة
لحدوثه بعد زمن السلف الصالح وفي الحديث كل بدعة ضلالة رواه مسلم اجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين
من بيانية والصحابة جمع صاحب هو مؤمن صحب النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولو ساعة ومات على الايمان والتابع من صحب الصحابي وقد ورد
في شرفه الحديث لا تمس النار مسلما رآني او رأى من رآني رواه الضياء المقدسي لصفاء عقائدهم متعلق بمستغنين ببركة صحبة النبي صلى
الله عليه وآله وسلم وقرب العهد اي قرب زمانهم بزمانه عطف على البركة بيانا لحال التابعين على اللف والنشر وضمن القرب معنى الاتصال
ولذا وصل بالباء فلا يرد ان صلة القرب من لا الباء وهذا وجه الاستغناء عن تدوين الكلام ثم ذكر وجه الاستغناء عن تدوين الفقه بقوله

ولقلة الوقائع عطف على صفاء والوقائع الامور المحتاجة الى السوال عن العلماء وذلك لانهم كانوا قانعين عن الدنيا بقليل فلا يشتغلون بالمعاملات
الكثيرة حتى تكثر الوقائع والاختلافات في المسائل لعلمهم بما هو الحق والخصومات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات التمكن القدرة ويوصل
بمن يقال من بمعنى على الثقات جمع ثقة بالكسر هو من يعتمد على قوله اصله مصدر بمعنى الاعتماد وقد كانت صغار الصحابة يرجعون الى
كبارهم والتابعون الى الصحابة مستغنيين خبر كانت عن تدوين علمين التدوين الجمع والعلمان العلم الاعتقادي العلم العملي وترتيبهما ابوابا وفصولا
حال او مفعول ثان على تضمين الترتيب معنى الجعل وتقرير مقاصدهما مسائلهما فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين متعلق
بالاستغناء ونهاية له الفتن بالكسر جمع فتنة واراد بها حدوث المعتزلة والروافض الجبرية والبغي الظلم على ائمة الدين العلماء وذلك ما جرى عليهم
زمن الحجاج بن يوسف ثم زمن الخلفاء العباسية من القتل والضرب ليعترفوا بان القرآن مخلوق ويجوز ان يراد بالفتن والبغي خروج الناس
على عثمان رض وعلي رض ولكن التدوين وقع بعدهم بدهر طويل وتركهم ما يحتاج اليه في الدين لا يلائمهم اللهم الا ان يقال انه كان مبدء الحاجة
لكن الحاجة لم تكن شديدة وانما كملت بعد انقراض الصحابة وعظماء التابعين فتامل وظهر اختلاف الآراء حتى حدث اثنان وسبعون فرقة
والآراء جمع راى بعد القلب الميل الى البدع بكسر ففتح جمع بدعة بالكسر هو كل ما حدث في الدين بعد زمن الصحابة بلا حجة شرعية والاهواء
جمع هوى وهو ميل النفس الى ما تشتهي بلا تجويز شرعي وهذا وجه الحاجة الى تدوين الكلام ثم اشار الى وجه الحاجة الى تدوين العمليات بقوله
وكثرت الفتاوى جمع فتوى وهو جواب السائل عن العلم والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا جزاء شرط محذوف بالنظر هو
الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن كذا عرفه القاضي الباقلاني والاستدلال هو اقامة الدليل على المدعى والاجتهاد صرف الجهد اى
الطاقة في طلب حكم شرعي والاستنباط استخراج الاحكام الخفية في الآيات والاحاديث وتمهيد القواعد الاصول التمهيد گستردن قيل
عطف عام على خاص وقيل تفسيري وكثيرا ما يستعمله الشارح على ان الخطب من مواقع التكرير وترتيب الابواب الفصول وتكثير المسائل
بادلتها وايراد الشبه بضمتين جمع شبهة بالضم وهو ما يورده المخالف في مقابلة الحق سمى بها لانها توجب اشتباه الحق بالباطل باجوبتها
وتعيين الاوضاع والاصطلاحات عطف تفسير للاوضاع اراد وضع الالفاظ للمعاني الشرعية كالنص الظاهر والمجمل المفسر العلة والنقض
والمعارضة وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد اورد عليه ان الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيد تلك المعرفة واجيب بوجوه
احدها ان العلم يطلق تارة على التصديق بالمسائل وتارة على المسائل والمعرفة بالتعريف المشهور هو الاول وفي الشرح هو الثاني ثانيها ان
المراد الاحكام الجزئية والفقه هو علم الاحكام الكلية وهو يفيد معرفة الاحكام الجزئية كمعرفة وجوب صلوة زيد من العلم بوجوب الصلوة مطلقا
وقد يستدل بما اصطلح عليه بعضهم من استعمال المعرفة في الجزئيات ثالثها الحمل على التغاير الاعتباري كقولك علم زيد يفيده صفة كمال رابعها
ان المعرف هو ملكة الاستنباط والاستحضار فان العلم قد يطلق عليها معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية المعرفة ترادف العلم عند اهل
اللغة والمراد بالحكم اسناد امر الى آخر بايجاب او سلب وانت تعلم ان العلم بهذا الاسناد تصديق فالفقه هو التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة
بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية وهي الكتاب السنة والاجماع والقياس وانما ترك الشارح قيد الشرعية اعتمادا على ما سبق
من جعل الاحكام الشرعية مقسما فخرج بقيد الشرعية العلم بالقضايا العقلية نحو كل حركة حادثة وخرج بالعملية العلم بالاحكام الشرعية الاعتقادية

نحو الواجب عالم بالجزئيات وخرج بالادلة علم جبرائيل والرسول عليهما السلام فانه بالضرورة لا بالاستدلال كذا قيل وفي اطلاق علم الرسول نظر اذ المختار انه قد يجتهد وعلم المقلد لانه حاصل بقول المجتهد لا بالادلة الاربعة والفقيه عندهم هو المجتهد فقط وقد يزعم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام فلا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام التي استخرجها المجتهد عن ادلتها وهذا وهم بل هو متعلق بالمعرفة وخرج با لتفصيلية العلم بوجوب الشئ عند وجود المقتضي وبعدم وجوبه عند عدم المقتضي فان هذا العلم الاجمالي لا يسمى فقها بالفقه هو في اللغة العلم مع الحذاقة في العمل وكذا في الاصطلاح ولكن متعلقه في اللغة عام وفي الاصطلاح خاص ولو قال بفروع الفقه لكان احسن للمقابلة و لكنه اراد التنبيه على ان المتبادر من الفقه اذا اطلق هو فروعه وفي هذا التعريف بحث مشهور وهو ان المراد بالاحكام اما جميعها او بعضها المعين كالنصف والثلث واما بعضها المبهم وان قل واما اكثرها والكل باطل اما الاول فلان الامام اباحنيفة لم يعرف الدهر وقت الختان والامام مالك بن انس سئل عن ست وثلاثين مسئلة فقال لا ادري واما الثاني فلان كمية الاحكام مجهولة فلا يعرف لها نصف وثلث واما الثالث فلانه يلزم ان يكون من عرف مسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وهو خلاف الاجماع واما الرابع فلان الاكثر ما زاد على النصف فحيث جهل النصف جهل الاكثر واجاب ابن الحاجب بان المراد جميع الاحكام ومعنى العلم بها التهيؤ له ودفع بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط واجيب بان التهيؤ هو ملكة استخراجها وهي مضبوطة بالوجدان وهذا الاشكال يرد على تعريف اكثر العلوم والجواب الجواب ومعرفة احوال الادلة عطف على ما يفيد او على معرفة ويؤيد الاول التخلص من التكلفات وفي الثاني تطابق الفقرات والمراد بالادلة الشرعية هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس استغنى عن التقييد بها لما سبق عند تقسيم الاحكام ولذا لم يقيد الاحكام بالعملية اجمالا منصوب على انه مصدر اي معرفة اجمالية في افادتها الاحكام باصول الفقه اي معرفة واقعة في افادة الادلة والاحكام وهو احتراز عن معرفة احوال الكتاب والسنة من حيث التصريف والاعراب والبلاغة ولنذكر التمثيل للادلة الاجمالية والتفصيلية لينكشف على المبتدي ماهية التعريفين فنقول الادلة الشرعية اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ويذكر في اصول الفقه احوالها اجمالا ولنذكر منها احوالا سبعة فالاول من احوال القرآن وهو ان القرأت الشاذة المروية من الرجال الثقات يعمل بها لانها لا تنزل عن درجة الحديث الصحيح الثاني من احوال الحديث وهو ان راويه اذا عمل بخلافه كان ذلك طعنا في صحته او دليلا على انه منسوخ او مصروف عن الظاهر لان الاعتماد في صحته كان على الراوي الثالث من احوال القرآن والحديث معا وهو ان الامر للوجوب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الا اذا قام قرينة على عدم الوجوب كالاباحة في قوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا الرابع من احوال الاجماع وهو انه حجة يجب العمل بها للآيات والاخبار كقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة الخامس منها ايضا وهو ان الاجماع المتاخر يرفع الخلاف المتقدم لان الاجماع حجة مطلقا السادس من احوال القياس وهو انه حجة لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار السابع منها ايضا وهو ان القياس الخفي اذا كان قويا يرجح على القياس الجلي لان القوة ترجح فهذه معرفة اجمالية للادلة ثم ان الفقيه المجتهد يستخرج من هذه المجملات ادلة تفصيلية على الاحكام العملية فمن الاول قول ابي حنيفة واصحابه ان التتابع في صيام كفارة اليمين شرط لقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات ومن الثاني قولهم اذا ولغ الكلب في الاناء

يطهر بالغسل ثلاثا واما حديث ابی هريرة رضـ فی غسله سبعا ففيه ان ابا هريرة رضـ كان يكتفی بالثلاث فالحديث غير صحيح او منسوخ او محمول
علی الندب ومن الثالث قولهم استماع القرآن واجب لقوله تعالی اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وليس ندبا كما قيل ومن الرابع ان حد
الشرب ثمانون للاجماع ومن الخامس ان المتعة حرام لان الاجماع المتاخر علی حرمتها يرفع خلاف عبد الله بن عباس رضـ ومن السادس ان
الافيون حرام قياسا علی الخمر لان السكر علة لحرمة الخمر وهو موجود فی الافيون ومن السابع ان سؤر سباع الطير نجس قياسا علی سباع
البهائم وذلك قياس ظاهر والقياس الخفی المسمی بالاستحسان يدل علی انه طاهر لان الطائر يشرب بالمنقار وهو عظم طاهر والاول ضعيف
لان نجاسة السؤر لنجاسة اللعاب سباع البهائم تشرب بلسانها لا سباع الطير   وانما اطنبنا تسهيلا علی المبتدی والله اعلم ومعرفة
العقائد عطف علی معرفة او علی الاحكام واريد بالعقائد الاحكام الشرعية التی يقصد منها الاعتقاد فقط كقولنا الله تعالی قادر علی كل
ممكن احترازا عما يقصد به العمل كقولنا زكوة الفطر واجبة عن ادلتها متعلق بمحذوف ای معرفة صادرة عن الادلة وفيه اشارة الی ان
معرفة المقلد لا يسمی كلاما وقيل المراد بالادلة بالقطعية لان اتباع الظن فی العقائد مذموم ولكن فيه بحثان الاول انه قد يجتمع الادلة
الظنية فتفيد القطع بالحدس فلا يكون ايراد الادلة الظنية لهذا الغرض من باب اتباع الظن الثانی ان العقائد قسمان قسم لابد فيه
تحصيل اليقين كفضيلة الرسل علی الملك فلا باس فيه باتباع الظن لاجماعهم علی ايراد هذا القسم فی كتب العقائد فما يقع فی كلام
بعض المتكلمين من اسقاط الادلة الظنية عن الاعتبار فليس بموجه فاحفظ بالكلام ثم ذكر فی وجه التسمية سبعة وجوه فقال لان عنوان
مباحثه عنوان الشیء اوله الدال علی آخره او ظاهره الدال علی باطنه وعنوان الكتاب ما يكتب عليها بعد لفها وعنوان المباحث ما يقدم
عليها من قولهم الباب فی كذا الفصل فی كذا كان فی كتب القدماء قولهم الكلام فی كذا وكذا ولان مسئلة الكلام ای كلام الله سبحانه
من بحث قدمه وحدوثه كان ذكر نظرا الی المضاف اليه وفی بعض النسخ كانت اشهر مباحثه قيل هذا ينافی قوله فيما سبق من ان بحث
التوحيد والصفات اشهر مباحثه قلنا الكلام من الصفات فيجوز ان يكون بحثه اشهر من بقية مباحث التوحيد والصفات فيكون
تلك المباحث اشهر من غيرها فلا منافاة ان قلت كيف يكون غير التوحيد اشهر منه مع انه اعلی المقاصد قلت ليست الشهرة علی
حسب الشرف كما تری اليوم اشهر مباحث الكلام مبحث خلافة الصحابة وفضيلتهم وانما يشتهر ما يكثر خلاف المباحثين فيه واكثرها
نزاعا وجدالا ای فی العهد السالف فلا ينافی ان يصير غيرها اكثر نزاعا فی زمن آخر كخلافة الصحابة فان نزاعها قد اخذ الافاق منذ
دهر طويل حتی ادّی الی سفك الوف الدماء سيما بين القزلباشية والازبكية حتی ان بعض المتغلبة ای الغالبين بلا حق قتل كثيرا
من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن اراد الخلفاء العباسية سيما مامون بالله والواثق بالله وكان احمد بن داود قاضی المعتزلة
وامامهم لا يجاوزون قوله فيحملهم علی قتل من لم يعترف بخلق القرآن وقد غلب احمد علی الواثق بالله حتی كاد ان يكون مالك دولته
وفی هذا الباب قصص طويلة ومن جملتها انهم قتلوا احمد بن نصر الخزاعی وصلبوه فكان يقرء القرآن بلسان فصيح وسمعه بعضهم يقرء
الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولانه يورث قدرة علی الكلام ای التكلم فی تحقيق الشرعيات والزام
الخصوم كالمنطق للفلاسفة ای كما ان المنطق سمی منطقا لافادته قوة النطق فی علوم الفلاسفة فكذا هذا العلم كلاما لافادته قوة التكلم

في العلوم الشرعية وجعل صاحب المواقف ابرائه القدرة على الكلام وجها وكونه بازاء المنطق وجها وجعلهما الشارح وجها واحدا لان كونه بازاء المنطق لا يستقل وجها الا اذا ضم اليه ابرائه القدرة كالمنطق ولانه اول ما يجب من العلوم اذ الايمان بالله ورسوله اول الواجبات التي انما تعلم مجهول بتشديد اللام وتتعلم بالكلام اي التكلم فاطلق عليه هذا الاسم اي اولا وانما قيد الاطلاق بكونه اولا لانه لو لم يقيد به لزم اما استدراك قوله اول ما يجب لانه يكفي ان يقال هذا العلم من العلوم التي تعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم ثم خص به للتميز واما استدراك قوله ثم خص لانه يكفي ان يقال هذا العلم اول العلوم فاطلق عليه هذا الاسم لكونه اول العلوم ولا حاجة الى بيان التخصيص لانه لما فرض ان وجه الاطلاق هو كونه اول العلوم لم يصح الاطلاق على غيره اذ لم يشاركه علم آخر في الاولية لذلك اي لكونه سابقا على غيره ثم خص لفظ الكلام به بهذا العلم كقولك خصصتك بالعبادة ولم يطلق على غيره عطف تفسيري اي لم يطلق مع احتياج غيره ايضا الى التكلم تميزا والحاصل ان تعليم العلوم وتعلمها انما يتيسر بالتكلم فيجوز ان يطلق اسم الكلام على كل علم لكن لما كان هذا العلم اول العلوم الواجبة اطلق عليه الاسم اولا ثم لم يطلق على غيره للتميز وان كان وجه الاطلاق موجودا في كل علم وانما اطنبنا لان هذا الوجه قد يشتبه على النظار ولانه انما يتحقق بالمباحثة اصل البحث حفر الارض فبعث الله غرابا يبحث في الارض وادارة الكلام الدائرة تحرزا من الجانبين المعلم والمتعلم والسائل والمجيب وغيره قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب قال بعضهم المقدمتان ممنوعتان ويجاب بانهما ادعائيتان في مقام المدح ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فان المخالفين فيه من اهل القبلة ثنتان وسبعون فرقة ومن اصناف الكفار اكثر من ذلك وايضا الخلاف في اصول الدين اشد نزاعا من الخلاف في غيرها فيشتد افتقاره اي احتياج صاحبه الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم عطف على الكلام عطف تفسير ومن زعم انه عطف على المخالفين فلا حظ له من معرفة اساليب الكلام ويلزمه استعمال كلمة مع في معنيين وذا باطل فافهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام بالحصر على المبالغة دون ما عداه ما سواه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين من بيانية وليست صلة افعل التفضيل هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية اي العقلية المؤيد اكثرها احتراز عن نحو اثبات الجوهر الفرد بالادلة السمعية اي القرآن والحديث والاجماع سميت لانها مسموعة من الشارع قيل الادلة القطعية لا تحتاج الى مؤيد الا فلا قطع اجيب بان العقل وان كان كافيا في افادة اليقين لكن المحققين لم يعتمدوه في الاعتقاديات الا اذا كان معضدا بدليل سمعي واجاب بعضهم بان كثرة الادلة توجب قوة اليقين كما ترى اليقين الحسي اقوى من الاستدلالي كان اشد العلوم تاثيرا في القلب وتغلغلا اي دخولا فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم بالفتح وهو الجرح هذا اي ما يفيد معرفة العقائد الدينية بادلتها العقلية والسمعية من غير خلط الحكمة الفلسفية هو كلام القدماء ومعظم خلافياته معظم الشئ بالضم والتشديد مع الفتح اكثره اي اكثر اختلافات كلام القدماء وقد يقال الضمير للقدماء بالتاويل وهو تكلف مع الفرق الاسلامية كالروافض والخوارج والمعتزلة وهم ثنتان وسبعون وفي الحديث المرفوع تفترق امتي على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار الا ملة واحدة فقيل له ما الواحدة قال ما انا عليه اليوم واصحابي رواه الحاكم ولهذا الحديث اسانيد كثيرة بالفاظ متقاربة وتسميتهم بالاسلامية على قول من لا يكفرهم ظاهر واما على غيره فلانهم ينتسبون الى الاسلام اولان اكثرهم لا يكفر وانما لم يباحثوا فرق الكفار

لعدم الاعتبار بهم وشدة جهلهم خصوصاً مفعول مطلق المعتزلة مفعول به ای خص المعتزلة خصوصاً ای الخلاف معهم کثیر جداً لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف التاسیس بنیاد دیوار نهادن لما ورد به ظاهر السنة الجار متعلق بالخلاف وجری علیه جماعة الصحابة رضوان الله علیهم اجمعین فی باب العقائد الجار متعلق بالخلاف او بقوله ورد وجری وفی الکلام اشارة الی جه تسمیة مذهبنا بمذهب السنة والجماعة ان قلت کونهم اول فرقة اسسوا لا یستلزم کون خلافیاتهم اکثر بل انما یستلزم کونها اقدم قلت هو علی حد قوله تعالیٰ للیهود ولا تکونوا اول کافر به مع ان اول من کفر بالقرآن قریش والمعنی لا تکونوا اشد الناس کفراً به وزعم بعض المحشین ان مجرد کونهم اول فرقة لیس علة لاختصاصهم بمعظم الخلافیات بل مع قوله ثم انهم توغلوا وعندی فیه بحث لانه هنا بصدد الکلام المتقدمین وقوله ثم انهم توغلوا تمهید لکلام المتاخرین وذلک ای بیان تاسیسهم ان رئیسهم واصل بن عطاء کان مولی بنی هاشم او بنی مخزوم بطن من قریش یکنی اباحذیفة وکان تلمیذ الحسن البصری ویلقب بالغزال لانه کان یجلس فی الغزالین عند ضیعة له منهم صحب اباهاشم بن عبد الله ابن محمد بن الحنفیة ویقال اخذ عنه العلم تولد سنة ثمانین ومات سنة احدی وثلاثین ومائة اعتزل الاعتزال گوشه گرفتن عن مجلس الحسن البصری هو ابوسعید الامام الجلیل التابعی شیخ المحدثین والفقهاء والمتورعین والبکائین والصوفیة لقی علیاً رض واخذ منه الحدیث وطریق التصوف علی الصحیح خلافاً لبعضهم وللفقیر شیخ مشائخنا محب النبی العلامة المحدث فخر الدین الدهلوی کتاباً سماه فخر الحسن فی رد المخالف وقد لقی جمعاً عظیماً من الصحابة وعنه قال غزونا خراسان وفینا ثلاثمائة من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم ورأی عثمان وطلحة وعائشة رضی الله تعالیٰ عنهم ولا یحصی مناقبه وقیل کلامه یشبه کلام الانبیاء وکان مجلسه من مجالس الآخرة لا یذکر فیه شئ من الدنیا وقال ابوبردة رض لم یکن من غیر الصحابة اشبه بهم من الحسن فکان بالمدینة الی ان قتل عثمان رض فخرج الی بصرة واسم ابیه ابوالحسن یسار کان مولی زید بن ثابت الانصاری رض واسم امه خیرة کانت مولاة لام سلمة رض زوج النبی صلی الله علیه وسلم وکان الحسن رح اذا بکی القمه ام سلمة رض ثدیها حتی یدر علیه اللبن وقال بعضهم کمالاته من هذه البرکة ولد لسنتین بقیتا من خلافة عمر رض ومات فی رجب سنة عشر ومائة والبصری بالفتح والکسر منسوب الی بصرة من بلاد عراق العرب یقرر ان مرتکب الکبیرة لیس بمومن ولا کافر وذلک لانه دخل رجل علی الحسن رح فقال یا امام الدین ظهر فی زماننا جماعة یکفرون صاحب الکبیرة وجماعة یقولون لا یضر مع الایمان معصیة فکیف تامران تعتقد فتفکر الحسن فقال واصل صاحب الکبیرة لا مومن ولا کافر ثم قام الی اسطوانة من اسطوانات المسجد یکرر ذلک ویقول ان مات بلا توبة دخل النار ولکن عذابه اخف من عذاب الکفار ویثبت المنزلة بین المنزلتین ای بین الکفر والایمان لا بین الجنة والنار لان صاحب الکبیرة مخلد فی النار بزعمهم الا التائب فهو یخلد فی الجنة ولا یدخل النار قط فقال الحسن رح قد اعتزل عنا اعترض علیه بان الحسن رح یقول مرتکب الکبیرة منافق لا مومن ولا کافر فلا اعتزال عن مذهبه واجیب بان المنافق کافر خفی الکفر فلا منزلة عنده بین المنزلتین وانما قال لا کافر ولا مومن لان الکافر عند الاطلاق ینصرف الی من یکون کفره ظاهراً غیر مضمر وقال بعضهم ان الحسن رجع عن ذلک الی قول اهل السنة ولنا فی هذا المقام بحث وهو ان الحسن رح من اماثل اهل السنة فحاشاه ان یوافق الخوارج فی تکفیر العاصی بحکم علیه بالنفاق الذی هو اشد انواع الکفر ویکون صاحبه فی الدرک الاسفل من النار مخلداً بل الظاهر ان مراده نفی الایمان الکامل الذی لا یستحق صاحبه العذاب ومن النفاق

عدم اداء حق الطاعات فمذهبه عند المحققين مذهب الاشاعرة بلا فرق ان قلت يابى عنه ذلك اسنده لابن من صدق بان في الحجر حية لا ١ـ المحققين
يدخل اصبعه فيه فان ادخلها علم انه غير مصدق فمرتكب الكبيرة غير مصدق بنصوص الوعيد قلت لو صحت الرواية فمعناها ان ذلك لا يلائم
التصديق ان قلت يابى عنه ما روى انه رجع الى قول الاشاعرة قلت لعله رجع عن تسمية منافقا تحرزا عن سباب المسلم هذا ما اقتضاه
حسن ظننا بالحسن لاحاطته بقواعد الشرع اولا و آخرا والله سبحانه اعلم فسموا بالمعتزلة وقيل تبع واصلا على ذلك عمرو بن عبيد فقال القول
قولك واني اعتزلت مذهب الحسن فسموا معتزلة وقيل جلس قتادة ابن دعامة المفسر التابعي مجلس الحسن بعده فوقع بينه وبين عمرو نفرة
فاعتزل عمرو عن مجلس قتادة فكان قتادة اذا جلس يقول ما فعلت المعتزلة وقيل سموا به لاعتزالهم عن الحق ومن العجب انهم يفتخرون بهذا
الاسم زاعمين انهم اعتزلوا عن الباطل وكان صاحب الكشاف يكنى نفسه بالمعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم
بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى هذا وجه العدل واما اهل السنة فقالوا لا يجب على الله شئ وانما الثواب فضل والعقاب
عدل ولو عذب المطيع واثاب العاصي لم يقبح منه ولكن عادته المقدسة على خلافه ونفى الصفات القديمة عنه هذا وجه التوحيد قالوا
صفاته عين ذاته اذ لو كانت زائدة لزم تعدد القدماء وهو ينافي التوحيد وقال الاشاعرة الشرك اثبات الذوات القديمة الواجبة لا الصفات
القائمة بالواجب ثم انهم اي المعتزلة توغلوا التوغل الاشتغال الشديد في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة التشبث التعلق والاذيال
جمع ذيل وهو طرف الثوب اي تبعوا الفلاسفة في كثير من الاصول القواعد والاحكام اي الاعتقادية وكان السبب فيه ان نقل الفلسفة
من اليونانية الى العربية كان في زمن الخلفاء العباسية وكانوا يحبونها سيما المامون وفي زمنهم كان دولة المعتزلة وهذا الكلام تمهيد بسبب
اختلاط الفلسفة بعلم الكلام وذكر الشارح فيه وجهين احدهما استدلال المعتزلة على اصولهم بها الثاني نقلها واشتغال الناس بالفلسفة
مع ان فيها ما ينافي الشرع وشاع مذهبهم بين الناس اي من غير ان يتصدى احد من علماء الاسلام لتدوين الكتب في ابطال مذهبهم
فلا يرد ان خلاف الاشعري ليس نهاية لشيوعه الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري وهو علي بن اسمعيل بن اسحق بن اسمعيل بن
عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ابو موسى من بني اشعر وهم قوم من
اليمن قدم مهاجرا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مكة فاسلم ثم هاجر الى الحبشة مع الصحابة ثم صار معهم في السفينة حتى قدم
المدينة يوم فتح خيبر وله مناقب كثيرة وابو الحسن هو رئيس اكثر المتكلمين من اهل السنة وهم يسمون الاشاعرة لذلك وعن بعض المكاشفين
انه سال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في منامه عن الاشعري فقال انا قلت وقولي حق الايمان يمان والحكمة يمانية ولد سنة ستين و
مائتين وتوفي سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة لاستاذه ابي علي الجبائي هو محمد بن عبد الوهاب من معتزلة بصرة والجبا بضم الجيم و
تشديد الباء الموحدة وتخفيفها قرية من قرى كازرون وهذا اعتراض على قول بعض المعتزلة انه يجب على الله سبحانه ان يفعل بكل عبد
ما هو اصلح في حقه واما قول بعضهم بوجوب ما يقتضيه الحكمة الالهية سواء كان صلاحا في حق الشخص المعين او شرا فلا يرد عليه الاعتراض
بل قد اعترف به الماتريدية ما تقول في ثلاثة اخوة بالكسر مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب
بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب واما عند اهل السنة فالمسئلة محل خلاف ولنذكرها في ابحاث ثلثة

البحث الاول فی اطفال المؤمنین وفیهم مذهبان الاول انهم اهل الجنة وهو الصحیح بل ادعی بعضهم الاجماع علیه والاحادیث فیه کثیرة کحدیث ابن عمرؓ قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم کل مولود یولد فی الاسلام فهو فی الجنة شبعان ریان یقول یارب اورد الیّ ابوی رواه ابن ابی الدنیا الثانی الاحالة علی ما علم الله سبحانه اعمالهم علی تقدیر بلوغهم وهو رأی شرذمة قلیلة مستدلین بحدیث عائشةؓ قالت دعی رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم الی جنازة صبی من الانصار فقلت طوبی لهذا عصفور من عصافیر الجنة لم یعمل السوء ولم یدرکه فقال اوغیر ذلک یا عائشة ان الله خلق للجنة اهلا خلقهم لها وهم فی اصلاب آبائهم وخلق للنار اهلا خلقهم لها وهم فی اصلاب آبائهم رواه مسلم واجیب اولا بانه نهی عن التسارع الی الحکم علی شخص معین بانه من اهل الجنة او کان ذلک التوقف من قبل ان یوحی الیه بان اطفال المؤمنین من اهل الجنة البحث الثانی فی اطفال الکفار وفیهم مذاهب الاول انهم فی الجنة وهو الصحیح عند الجمهور لحدیث ابراهیم الخلیل رآه النبی صلی الله علیه وآله وسلم فی الجنة حوله اولاد الناس قالوا یا رسول الله واولاد المشرکین قال واولاد المشرکین رواه البخاری ولانه قد علم من الضرورة الدینیة ان الله سبحانه لا یعذب احدا بلا ذنب وان کان لا یقبح منه شیء الثانی انهم فی النار وهو قول جمع عظیم مستدلین بقوله علیه السلام الوائدة والموءودة فی النار رواه ابو داود واجیب اولا بان المراد بالموءودة هی الموءودة لها ای الام وثانیا بانه فی مادة خاصة وکانت الموءودة بالغة الثالث ان امرهم موقوف علی ما علم الله سبحانه من اعمالهم علی تقدیر بلوغهم ویدل علیه حدیث ابی هریرةؓ قال سئل رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم عن اطفال المشرکین فقال الله اعلم بما کانوا عاملین رواه مسلم الرابع انهم خدام اهل الجنة الخامس انهم فی الاعراف بین الجنة والنار ولعله مختار الجبائی السادس السکوت وهو مختار ابی حنیفةؒ لتعارض الادلة وقال التوربشتی هو الصحیح السابع قول بعض المبتدعة انهم یعادون ترابا یوم القیمة البحث الثالث فی اصحاب الاعراف اختلف فیهم علی اقوال احدها عن جابرؓ قال سئل رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم عمن استوت حسناته وسیئاته فقال اولئک اصحاب الاعراف رواه ابن مردویه ثانیها عن عبد الرحمن المزنیؓ قال سئل رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم عن اصحاب الاعراف فقال هم اناس قتلوا فی سبیل الله بمعصیة آبائهم فمنعهم من دخول الجنة معصیة آبائهم ومنعهم من النار قتلهم فی سبیل الله رواه الطبرانی ثالثها انهم الانبیاء والشهداء وافاضل المؤمنین یقومون علی مقام عال یسمی الاعراف جمع عرف بالضم وهو ما فوق رأس الفرس والدیک فینظرون بجانب الجنة والنار وعن ابن عباسؓ قال منهم حمزة وعباس وعلی وجعفر رضی الله عنهم کذا فی تفسیر الثعلبی رابعها عن مجاهد انهم من رضی عنهم احد الابوین فقط ومرجعها ان مآلهم علی هذه الاقوال الاربعة الی الجنة خامسها عن انسؓ مرفوعا انهم مؤمنو الجن رواه البیهقی بسند ضعیف ویوافقه ما حکی عن امامنا ابی حنیفةؒ ان ثواب الجن هو نجاتهم عن النار لا دخول الجنة سادسها انهم اهل الفترة وهم الذین لم یبلغهم الدعوة سابعها انهم اطفال المشرکین والمشهور فی هذه الاصناف الثلثة انهم من اهل الجنة ثامنها ذکره ابن نوبخت الشیعی انهم اهل السنة

یخرجون من النار ولا یدخلون الجنة ولا شک فی انه باطل فقال الاشعری فان قال الثالث یارب لم امتنی صغیرا وما ابقیتنی الی ان اکبر

فاؤمن بک واطیعک فادخل الجنة فماذا یقول الرب فقال یقول الرب انی کنت اعلم فعل المتکلم منک من حالک انک بفتح مفعول اعلم ویجوز

ان یکون اعلم اسم تفضیل ومن صلة له انک بالکسر استیناف لو کبرت لعصیت فدخلت النار فکان الاصلح لک ان تموت صغیرا قال

الاشعري فان قال الثاني يا رب لم تمتني صغيرا لئلا اعصي لك فلا ادخل النار فماذا يقول الرب فبهت الجبائي اي سكت متحيرا وجاء بهت
بكسر الهاء وضمها والضم افصح ويستعمل معلوما ومجهولا والمجهول افصح واورد عليه انه كان يكفي الاشعري ان يقول الاصلح للكافر ان لا يخلق
او يسلب عنه العقل من غير ان يذكر حال الصغير وغيره والجواب انه اراد ارخاء العنان ولو اقدم الجبائي على البحث ونهج بالاجوبة ويلتزم الجواب
عن كل ما يورد عليه فيكون انقطاعه عن الكلام بعد ما كان يتكلم اشد في الزامه وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه كابي الحسن
الباهلي والقاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام الرازي بابطال رأي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة اي الحديث ومضى عليه
الجماعة اي السلف او الصحابة خاصة بقرينة ما مر المآل واحد فسموا باهل السنة والجماعة اي اهل الحديث واتباع الصحابة ويسمون الاشعرية
والاشاعرة واكثر المتكلمين من اهل السنة على مذهبهم كاهل العرب الشام والعراق وخراسان اكثر البلاد ونشأ في بلاد ما وراء النهر ائمة عظام لا
يحصى عددهم على مذهب الامام الاعظم ابي حنيفة رح ومقتداهم في الكلام هو الامام علم الهدى ابو منصور الماتريدي وماتريد من قرى سمرقند
هم يسمون الماتريدية ويخالفون الاشعرية في بعض المسائل منها التكوين قال الاشعرية راجع الى القدرة وقال الماتريدية صفة اخرى ومنها تكفير
اهل القبلة فالاشعري يحترز عنه بخلاف الماتريدية ومنها ايمان المقلد صحيح للماتريدية خلافا لبعض الاشعرية ومنها الاستثناء جوزه الاشعرية
وقال الماتريدية كفر ومنها القبح والحسن في الافعال قال الاشعرية لا يدركان الا بالشرع وقال الماتريدية قد يدركهما العقل ومنها ان الاشعرية
قالت لا يقبح من الله شيء وقال الماتريدية لا يجوز من الله ما يستقبحه العقل جدا ومنها ان الاشعرية قالوا فعل الله لا يعلل بغرض وقال الماتريدية
قد يراعي الله سبحانه المصلحة تفضلا ومنها وجوب صدور ما فيه حكمة ومصلحة عن الله تعالى اعترف به الماتريدية كما في ارسال الرسل ونفاه
الاشعرية اذ لا يقبح من الله شيء واصطلح المتأخرون على تسمية الفريقين بالاشاعرة تغليبا ثم لما نقلت الفلسفة من اليونانية والسريانية
الى العربية واول من نقلها خالد بن يزيد بن معاوية وكان عارفا بالطب والكيميا ثم كان اكثر نقلها في زمن المامون العباسي من اعظم الناقلين
حنين بن اسحق واليونان بفتح الياء اسم بلاد من الروم منسوبة الى يونان بن يافث بن نوح على نبينا وعليه السلام وخاض فيها الاسلاميون
الخوض الشروع والدخول في الشيء وحاولوا طلبوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة كقدم العالم وايجاب الصانع ونفي حشر الاجساد و
نفي علم الله سبحانه بالجزئيات ومما يجب ان يعلم ان قدماء الفلاسفة المؤسسين للحكمة كانوا تلامذة الانبياء ومن خواص المؤمنين كما يظهر للناظر
في تواريخهم واما الذي يوجد في كتبهم مما يخالف الشرع فاما من غلط الناقلين واما من قصور افهامهم عن درك رموزهم فانهم كانوا يتكلمون
بالاشارات كالصوفية واما صادرة عن اراذل المتفلسفة الذين يدعون الاستغناء عن الانبياء وليسوا من الحكمة في شيء واما لان شرائع
انبيائهم كانت ساكتة عن تلك المسائل فتكلموا فيها بالرأي فغلط اجتهادهم من غير ان يكفروا بالغلط لسكوت الشرع عنها في عهدهم كما ان القول
بحل الخمر لم يكن كفرا قبل تحريمه ثم ان علوم الحكمة الموجودة في زماننا مشتملة على حق وباطل وقد الفنا كتابا جليلة القدر في امتياز حقها عن باطلها
واما ما ذهب اليه بعض المتشرعين من ابطال علوم الفلسفة كلها وتحريم الاشتغال بها فتعصب ومن نظر في مقدمة كتابنا المسمى بالياقوت
ظهر عليه الحق والله سبحانه اعلم فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها الضمير للفلسفة وقيل للكثير بتأويل انه من الفلسفة
فيتمكنوا من ابطالها اي ليقدروا عليه فان ابطال المذاهب لا يمكن الا بعد معرفتها بالكنه وهلم جرا سيذكر تحقيقه في رد السوفسطائية اي

تعالى تجرّ السلسلة جرّاً والحاصل ان الاسلاميين لم يزالوا يلحقون بالكلام مسائل من الفلسفة شيئاً فشيئاً الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات و
الالهيات اى اكثرها وخاضوا فى الرياضيات اشارة الى ان ما ذكروا من الرياضى مباحث قليلة ومما يجب ان يعلم ان علوم الفلسفة من العلمية والعملية
نيف سبعون علماً جمعناها فى الياقوت والعلمى منها يرجع الى ثلاثة اقسام احدها الحكمة الطبيعية وهو ما يبحث عما يحتاج الى المادة فى الذهن و
الخارج كالجسم من علومها علم الكيان علم السماء وعلم الحيوان علم النفس علم الطب علم الفلاحة وعلم التعبير وعلم البيطرة وعلم البيزرة وعلم السيميا
وعلم الليميا وعلم الريميا وعلم الهيميا وعلم الفراسة وعلم احكام النجوم وسميت طبيعية لكشفها عن طبائع الاجسام ثانيها الحكمة الرياضية وهى تبحث
عما يحتاج الى المادة فى الخارج لا فى الذهن كالكرة فان العقل يمكنه تصور شكلها من غير ان يتصورها فى مادة من خشب او حديد واما اذا
وجدت الكرة فى الخارج فلابد ان توجد فى مادة ومن علومها الهندسة والاكر والمخروطات والحساب والهيئة الصغرى وعلم المجسطى و
علم الزيج وعلم التقويم وعلم ارثماطيقى وعلم قرسطون وعلم الاسطرلاب علم الرمل وعلم الوفق وسميت رياضية لان الحكماء كانوا يريضون المبتدى
بها ليعتاد طلب اليقين لانها علوم يقينية ثالثها الحكمة الالهية وهى تبحث عما لا يحتاج الى المادة لا فى الخارج ولا فى الذهن كالوجود والوجوب والعلة
والمعلول ومن علومها علم قاطيغورياس اى المقولات العشر علم وجود الواجب وصفاته وعلم العقول العشرة وعلم حكمة الاشراق وعلم النبوة والولاية
وعلم المعاد وعلم الدعوات واذا جردت علوم الفلاسفة عن زلاتهم كان فيما بقى فوائد عظيمة لم يستنكف المحققون من علماء السنة عن استنباطها
فخذ ما صفا ودع ما كدر ومن اعرض عن الفلسفة رأساً لم يستطع التكلم فى دقائق العلوم اللهم الا اصحاب القوة القدسية وقليل ما هم فعليك
بالاعتدال والانصاف حتى غاية للادراج كاد لا يتميز اى الكلام عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهى ابحاث يكون اكثر المدار فيها على الادلة
السمعية كمباحث النبوة والملائكة والقبر والجنة والنار والحشر الجسمانى والصراط والميزان والامامة ونحوها وهذا اى الممزوج بالفلسفة هو كلام المتأخرين
كسيف الدين الآمدى والامام الرازى وصاحب المواقف والصحائف والشارح فى المقاصد والتهذيب والبيضاوى فى الطوالع فان المباحث الفلسفية
فيها اكثر من المباحث الشرعية وبالجملة الجملة بالضم ما اجتمع وفى الاصطلاح هو اشرف العلوم سواء كان كلام القدماء او المتأخرين لكونه اساس
الاحكام الشرعية المبنية فى علم الفقه فان من لم يعرف الله ورسوله لم يعرف وجوب طاعة الاحكام ورئيس العلوم الدينية وهى ستة الكلام والتفسير
والحديث واصول الفقه والفقه وفرعه التصوف ورئيسها الكلام لتوقف الباقى على معرفة الذات والصفات والنبوة وكون معلومات العقائد الاسلامية
اى المعتقدات التى يحصل بها الاسلام وغايته عطف على معلومات وغاية العلم الفائدة الحاصلة منه الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية
الفوز ادراك المطلوب الشريف وفى السعادة الدنيوية خفاء فقيل لان ادراك المعلومات الشريفة لذة النفس وقيل المراد هو العزة بين الناس
لرجوعهم الى المتكلم فى المشكلات ولان العادة الالهية جارية بتعظيم من يريد حفظ الدين وبراهينه عطف على معلوماته جمع برهان بالضم هو
الدليل اليقينى والمراد ههنا مطلق الدلائل الحجج القاطعة اى العقلية اليقينية التى قطعت الشكوك والظنون المؤيد اكثرها بالادلة السمعية
وفى هذا التأييد طمأنينة للنفس وسكون تام وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه روى عن الامام ابى يوسف قال من تكلم تزندق
وعنه انه دخل على هارون الرشيد رجلان يتناظران فى الكلام فقال الرشيد احكم بينهما قال لا اتكلم فيما لا يعنى فامر له الخليفة بمائة الف درهم وقال
الامام الشافعى حكمى فى علماء الكلام ان اضربوا ضرباً وجيعاً واحملهم على الابل واطوف بهم بالديار وانادى عليهم هذا جزاء من ترك الكتاب

السنة واشتغل بالكلام وقد صنف شيخ الاسلام المحدث الصوفي عبد الله الانصاري الهروي كتابا في ذم الكلام ولم يكتب الحديث عن علماء الكلام لخروجهم عن العدالة وقال ادركت القاضي ابا بكر النيسابوري وكان له اسانيد عالية في الحديث لكن لم اكتب عنه لانه كان متكلما اشعري المذهب وقال الامام ابوبكر الشاشي علماء الكلام يتمندلون بالله عزوجل لكثرة خوضهم في البحث عن ذاته وصفاته وقال بعض المشائخ من اوصى بماله لعلماء الاسلام لم يدخل الكلاميون في وصيته فانما هو للمتعصب في الدين اي من لا يطيع للحق عنادا والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين يريد ان ذم الكلام محصور في اربعة اشخاص الاول من يتعصب فلا يطيع الحق بعد ظهوره فالكلام يقويه على المناظرة فيزيد تعصبه الثاني من لا يكون قوته العاقلة ذكية فلا يدرك كنه المسائل والدلائل فيقصر عقله عن تحصيل اليقين الاستدلالي فهذا الرجل اذا اشتغل بالكلام تشوش ايمانه الثالث من يقصد القاء الشبهات الكلامية على ضعفاء المسلمين كما فعل الملاحدة افساد الدين كابن الراوندي وعبد الكريم بن ابي العوجاء والقرامطة الرابع من يخوض في دقائق الفلسفة وقيد بما لا يفتقر احترازا عما نقل في المواقف ونحوها زعما منه انها مما لا يفتقر اليه في العقائد الاسلامية ولكن لا يخفى على المنصف ان اكثر المباحث الفلسفية التي اوردها المتاخرون في كلامهم عبث ولعب والا اي وان لم يكن مرادهم بالمنع ذلك فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات وهو النظر في معرفة الله ورسوله تفصيل هذه المسئلة ان المتكلمين اجمعوا على ان النظر واجب وللاشاعرة في اثبات وجوبه وجهان احدهما الظواهر من الآيات والاحاديث كقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون الى غير ذلك من الآيات وعن عائشة رض قالت لما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها كما رواه ابن حبان في صحيحه ثانيهما ما اشار اليه الشارح وهو ان معرفة الله تعالى وصفاته واجبة اجماعا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وهذا هو المعتمد عند جمهور المتكلمين زعما منهم ان الظواهر لا تفيد الا الظن لاحتمال التاويل ثم اعلم انهم اختلفوا في اول واجب على المكلف فقال الاشعري معرفة الله سبحانه وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني النظر لتوقف المعرفة عليه وهو الظاهر من كلام الشارح وقال القاضي ابوبكر الباقلاني وابن فورك وامام الحرمين القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد وقال صاحب المواقف النزاع لفظي لانه ان اريد اول الواجبات بالقصد الاول فهو المعرفة وان اريد اول الواجبات مطلقا فهو القصد الى النظر هذا ما اراد الشارح تقديمه على شرح الكتاب ثم لما كان يرد على المصنف ان المقصود من الكلام هو مباحث الذات والصفات والسمعيات فكان الانسب بدأ الكتاب ببعضها اجاب عنه بقوله ثم لما كان مبنى الكلام اي بناء البحث او بناء علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله كخلق افعال العباد وانه يهدي ويضل ويميت ويرزق ثم الانتقال عطف على الاستدلال منها من الاربعة الى سائر السمعيات كاحوال القبر والبعث والنبوة والامامة وسائر بالهمزة الاصلية بمعنى الباقي من السؤر وهو ما بقي من الطعام والشراب بعد الاكل والشرب والمبدلة عن الياء من السير او عن الواو من سور البلد بمعنى الجمع وكلاهما مستعمل بحسب

المقام والمراد في هذا المقام هو الثاني ناسب تصدير الكتاب جزاء لما والتصدير منصوب على المفعولية والضمير المرفوع في ناسب لما فهم
من الشرطية وهو كون الكلام مبنيا على الاستدلال بالمحدثات او مرفوع وناسب بمعنى حسن بالتنبيه اشارة الى ان وجودها والعلم
بها بديهي لا يحتاج الى الدليل على وجود ما نشاهد من الاعيان العين هو الممكن القائم بنفسه كالجسم والجوهر الفرد والاعراض تحقق العلم
بها عطف على الوجود وذلك لان العلم بها وسيلة الى العلم بصانعها ليتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم اي الاعظم وهو
التوحيد والصفات فقال قال اهل الحق اي اهل السنة والجماعة ثم الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب اورد عليه انه لا يلائمه
قوله خلافا للسوفسطائية وقوله والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق ويجاب بانهما جملتان معترضتان من كلام
المصنف او حالان من مقول القول ويحتمل ان يكون المقول قوله حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق وهل يجوز على هذا ان يراد اهل الحق
في هذه المسئلة فقط وهم ما سوى السوفسطائية فالظاهر عدمه اذ لا اعتبار بموافقة اهل البدع والاهواء بعد ادراجهم في اهل الحق في
كتب المصنف لابطال كلماتهم وهو اي الحق الحكم اراد اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا المطابق للواقع زعم الخطائي تلميذ الشارح المطابق
بفتح الباء لان المطابقة في الحق يعتبر من جانب الواقع وهذه نكتة جيدة لكن لا يحسن حمل كلام الشارح في هذا المقام عليها لقوله فيما بعد
وقد يفرق فانه يدل على ان هذا الفرق لم يسبق يطلق على الاقوال اي القضايا الملفوظة والعقائد جمع عقيدة بمعنى المعتقدة قيل هي القضية
المقولة وقيل القضية المأخوذة لا عن ضرورة بل باستدلال وتقليد وقيل القضية مطلقا من حيث نسبتها الى العالم بها وعندي انها
القضية التي يعتني بعقد القلب عليها ويعلم ان انكارها اثم والاديان جمع دين بالكسر هو مجموع القضايا المأخوذة عمن يدعي التبليغ من
عند الله تعالى صادقا كان او كاذبا والمذاهب المذهب مجموع القضايا المأخوذة عمن يدعي اثباتها بالاستدلال باعتبار اشتمالها اي الاقوال
على ذلك اشتمال الكل على الجزء فان القضية مركبة من تصور المحكوم عليه والمحكوم به ويقابله الباطل تقابل التضاد وقيل بالايجاب والسلب
واما الصدق فقد شاع اي اشتهر في الاقوال خاصة فيقال قول صادق قلما يقال عقيدة صادقة ويقابله الكذب فهذا احد الفرق في
بين الصدق والحق وقد يفرق بينهما اي بين الصدق والحق بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم ويؤيده
ان الحق في اصل اللغة بمعنى الثابت فالواقع احق بان يوصف به من الحكم اما وجه اختصاص الصدق بالحكم فقيل للفرق وقيل لان الصدق
في اللغة هو الاخبار عن الشيء بما هو عليه اورد عليه اولا انه لم يوجد في كتب اللغة وثانيا بان الانباء صفة المتكلم لا صفة الحكم واجيب عن الاول
بانه معلوم من مذاق كلام العرب وعن الثاني بان الانباء مصدر مجهول او محمول على التسامح فان الاخبار عن الشيء يستلزم كون الشيء مخبرا عنه
فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه ان قلت هذا مشكل لان المنعوت بالمطابقة هو الواقع لا الحكم اجيب
بوجهين احدهما للشارح في المطول وحاصله ان معنى مطابقة الواقع اياه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فهذا الكون صفة الا انه مركب لا يمكن
ان يشتق منه نعت محمول على الحكم ثانيهما للسيد السند وحاصله ان كون مطابقة الواقع للحكم صفة للحكم باطل وتفسيره بكون الحكم بحيث يطابقه
الواقع شديد البطلان نعم الاول مستلزم للثاني والاستلزام غير الاتحاد فالوجه انه تسامح منهم اعتمادا على ان الظاهر من مطابقة الواقع للحكم هو
كون الحكم بحيث يطابقه الواقع حقائق الاشياء المراد بحقيقة الشيء في هذا المقام عين الشيء والتغاير المفهوم من التركيب الاضافي انما

هو اعتباری کما فی قولک نفس الشیٔ وعین الشیٔ وذات الواجب تعالی وقولهم الجوهر ما یقوم بنفسه وهذا معنی ما قیل الاضافة بیانیة و
ما قیل انها اضافة المسمی الی الاسم و فی الاشیاء خمسة مذاهب لاهل العربیة الاول قول الکسائی انها جمع شیٔ کضیف واضیاف ویرد علیه ان
اشیاء غیر منصرف وکل جمع علی افعال منصرف واجیب بانه شبه بحمراء کما لم یصرف سراویل تشبیها بمصابیح الثانی قول الخلیل وسیبویه
انه اسم جمع لا جمع کطرفاء واصله شیئاء بهمزتین بینهما الف فقلب فصار وزنه لفعاء ومنع عن الصرف لالف التانیث الثالث مذهب
الفراء انها جمع شییٔ بتشدید الیاء وبعدها همزة علی وزن بیّن فخفف کبیت وجمع بعد التخفیف علی اشیئاء بالیاء ثم الهمزة ثم الالف ثم الهمزة
بوزن افعلاء فخفف بقلب الهمزة الاولی یاء وحذف الیاء الاولی فصار وزنه افلاء وکانت الهمزة الثانیة للتانیث ولذا منع الرابع مذهب
الاخفش انها جمع شیٔ علی وزن فعل جمع علی اشیاء کما قال الفراء وخفف کذلک الخامس ان وزنه افعلاء جمع شییٔ علی وزن فعیل
کصدیق واصدقاء ثابتة حاصله ان الاشیاء موجودة ولیست من الخیالیات التی تظن انها موجودة ولا وجود لها کالسراب الذی یظن
انه ماء وکالاشخاص التی یراها صاحب السرسام وکالخطوط اللونیة التی یراها الناظر فی القمر مغمضا عینیه قیل کان یکفیه ان یقول الاشیاء
ثابتة فما الفائدة فی ایراد لفظ الحقائق اجیب اولا بانه لا یتم الرد علی العندیة الا بایراده وعندی ان فائدته التوکید وذلک لما فی لفظ الحقیقة
من الاشارة الی التحقق ولنقدم علی شرح کلام الشارح بحثا مهما وهو ان لکل من لفظی الماهیة والحقیقة معانی اما الماهیة فلها ثلاثة معان
الاول ما یجاب به عن السوال بما هو ای یقع اللفظ الدال علیه جوابا عنه الثانی ما به الشیٔ هو هو وماهیة الشیٔ بهذا المعنی عین الشیٔ و
التغایر المفهوم من العبارة انما هو بضیق اللفظ عن اداء المقصود والنسبة بین المعنیین عموم من وجه لاجتماعهما فی الماهیة النوعیة ووجود
الاول فقط فی الجنس اذا سئل عن الانواع بما هی ووجود الثانی فقط فی الماهیة الجزئیة الثالث الامر الکلی الحاصل فی العقل من حیث هو
کلی معقول بلا اعتبار الوجود الخارجی فماهیة الشیٔ هو صورته المعقولة وهذا المعنی هو الحقیقی الغالب فی الاستعمالات وهو یصدق علی
العرضیات کالصنف بخلاف الاولین واما الحقیقة فتطلق بمعنیین احدهما الماهیة وهو المشهور وهل هما مترادفان او متساویان
فالظاهر هو الثانی ثانیهما الماهیة مع اعتبار الوجود الخارجی فعلی هذا لا یقال حقیقة العنقاء بل ماهیتها حقیقة الشیٔ وماهیته اشارة
الی انه لا فرق بینهما وهو المعنی المشهور للحقیقة ما به الشیٔ هو هو ما موصولة والباء للسببیة والضمیر المجرور للموصول ثم قال بعضهم الشیٔ
مبتدأ والضمیر المرفوع الاول للفصل والثانی خبر للشیٔ والجار والمجرور متعلق بالنسبة التی بین المبتدأ والخبر قال بعضهم تقدیره ما یکون
به الشیٔ هو هو فالجار متعلق بالفعل والمرفوع الاول فصل والثانی منصوب خبر کان وقد یستعار المرفوع للمنصوب وبالعکس قال بعضهم
الضمیران للشیٔ وههنا ابحاث الاول قال بعضهم قدم الجار علی الجملة للتخصیص ای ما به وحده یکون الشیٔ ذلک الشیٔ فخرج جزء الماهیة
لانه ما به وبغیره یکون الشیٔ ذلک الشیٔ الثانی قیل اورد ضمیر الفصل لیفید الحصر فالمعنی الماهیة ما به الشیٔ لیس الا ذلک الشیٔ وفائدته
الاحتراز عن مجموع الماهیة وعوارضها الثالث اعترض علی التعریف بانه یصدق علی العلة الفاعلة لانها ما یکون به الشیٔ شیئا اجیب بالمنع
لان الفاعل ما به یکون الشیٔ موجودا لا ما به یکون ذلک الشیٔ ذلک الشیٔ اما اولا فلان الجاعل لا یجعل الانسان انسانا اذ لا تغایر
بین الشیٔ ونفسه بل یجعل الانسان موجودا واما ثانیا فلانا نتصور حقیقة الکرة مثلا مع انا نشک فی وجودها ولا نعلم لها موجدا فنعلم ان کون

الكرة كرة ليس بجعل الجاعل كالحيوان الناطق للانسان تمثيل بما اشتهر في كتب المنطق ولا مناقشة في المثال والا فكون الحيوان الناطق حقيقة للانسان محل بحث بعد وان تكلف المنطقيون بجعله حدا حقيقيا وتفصيل ذلك ان قدماءهم مثلوا جنس الانسان بالحيوان وفصله بالناطق وحده التام بالحيوان الناطق فاورد عليهم اولا ان التكلم عرضي فاجيب بانهم ارادوا التمثيل بما يجمع ويمنع ويتركب من عام وخاص تفهيما للمبتدى كتحديدهم الحمار بالحيوان الناهق والفرس بالحيوان الصاهل مع علمهم بان النطق والنهق والصهل عرضيات ثم اورد ثانيا على الحد بانه منقوض جمعا بالاخرس ومنعا بالطوطي المعلم فاجيب بوجهين احدهما انهم لم يريدوا بالنطق التكلم بل كون الحيوان بحيث يمكن له بيان ما في ضميره بكلام او اشارة او كتابة فدخل الاخرس وخرج الطوطي لان صوته ليس مبرزا عما في ضميره وثانيهما ان معنى النطق هو ادراك الكليات وهو المعتمد عندهم ثم اورد ثالثا على الحد بانه منقوض جمعا بالطفل فانه انسان ولا نطق له بالمعنيين اجيب بان النطق اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة ثم اورد عليه رابعا بالملائكة فلهم حيوة ونطق بالمعنيين اجيب بان الحيوان هو الجسم النامي الحساس والملائكة عند الحكماء مجردات ولو سلم انهم اجسام فلا نمو لهم ثم اورد خامسا بالجن فلهم نطق وتناسل ونمو اجيب بانهم لا يقولون بوجود الجن ولو سلم فهم الارواح المجردة الخبيثة بزعمهم لا الاجسام ثم اورد عليهم سادسا الامام ملك المناظرين فخر الدين الرازي بان الانسان حقيقة هو النفس وان سائر الافعال من النطق والادراكات صادرة عنها والبدن آلتها وقد تقرر ان النفس غير البدن فالحيوان الناطق ليس محمولا على موضوع واحد بل الحيوان هو البدن والناطق هو النفس و اجيب بان المبتدى لا يعرف الفرق والمقصود تفهيمه لا التحديد الحقيقي فانه عسير جدا وقد اعترف رئيس المنطقيين ابن سينا وغيره من المحققين بان غاية ما يمكن للبشر هو معرفة خواص الاشياء وصفاتها واما ادراك حقائقها فخارج عن طوق البشر لان العرض العام مشتبه بالجنس والخاصة بالفصل بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه الممكن الخاص ما لا يجب ولا يستحيل وهو معنى قولهم ما لا ضرورة في طرفيه والممكن العام ما لا يستحيل وهو المراد بقولهم ما لا ضرورة في جانب المخالف فالامكان في كلام الشارح هو الامكان العام ولا شك في ان تصور الانسان بدون العرضي غير مستحيل فالكلام صحيح وتطويل الفاضل الخيالي لا طائل تحته الا اظهار الحذاقة ثم المراد هو التصور بالكنه فلا يرد ان الذاتي ايضا مما يمكن تصور الانسان بدونه اذا تصور بوجه ما وتصور الشئ بالكنه عبارة عن ان يحضر في العقل ماهية بحيث يكون مرآة لملاحظة الشئ فالصورة الحاضرة في العقل عين ماهية المدرك ولا يتصور هذا الا بحصول الذاتيات باجمعها فانه من العوارض قيل الانسب ان يقال فانه ليس مما به الانسان هو هو وليس من حقيقة الانسان وقد يقال في الفرق بين الماهية والحقيقة وهذا الفرق مشهور في كتب القوم ولكن ايراده الشارح بلفظ التمريض لانه لا يلائم كلام المصنف اما اولا فلانه يلزم استدراك الاشياء اذ المعنى حينئذ الماهيات الموجودة للاشياء الموجودة موجودة واما ثانيا فلان من السوفسطائية من ينكر مطلق الماهيات ولو غير موجودة كالنفي وقد سها كثير من المحشين في ذلك فحمل الحقائق في كلام المصنف على هذا الفرق زعما منهم ان السوال باللغوية لا يرد بدونه ان ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه اي وجوده حقيقة وعلى هذا لا يقال حقيقة العنقاء و في لفظ التحقق اشارة الى وجه التسمية بالحقيقة وباعتبار تشخصه لا شك في ان الماهية النوعية من حيث هي غير ممنوعة الشركة والتشخص

منها ممنوع الشركة ففي التشخص امر زائد على الماهية وهو المسمى بالتشخص والتعين وللعقلاء فيه ابحاث الاول في حقيقته فقيل عدم قبول الشركة وقيل التميز عما عداه وقيل ما يفيد التميز وهي الاعراض وقيل الوجود الخاص الثاني في انه موجود في الخارج او اعتباري فالاول مذهب الحكماء مستدلين بانه لو كان اعتباريا لكان التغاير بين زيد وعمرو اعتباريا وذا باطل والثاني مذهب المتكلمين مستدلين بانه لو وجد في الخارج لكان له تشخص فيتسلسل التشخصات وذكر بعض المحققين ان تحقيق ذلك موقوف على تعريفه وقال بعضهم بل تعريفه موقوف على هذا التحقيق الثالث في ما به التشخص وهو في الواجب تعالى ذاته اما في الممكنات فعند الفلاسفة الاعراض القائمة بالمادة من الوضع والكيف والكم ونحوها وعند بعضهم الوجود الخاص وعند المتكلمين الواجب تعالى هو الذي يجعل الماهية متشخصا معينا بارادته وتحقيق هذه الابحاث يستدعي بسطا هوية بضم فكسر فتشديد يء مشتقة من هو ضمير الغائب وتطلق على ثلثة معان احدها الماهية المتشخصة وذلك لقبولها الاشارة وهو المراد ههنا ثانيها الوجود الخارجي اذ به تصير الماهية قابلة للاشارة وكل من المعنيين مستعمل مشهور كما في شرح المواقف وشرح التجريد فانكار المدقق المعنى الاول غير موجه ثالثها التشخص فاحفظها لئلا تخبط في استعمالاتها المختلفة ومع قطع النظر عن ذلك اي عما ذكر من التحقق والتشخص ماهية والشيء عندنا اي الاشاعرة الموجود فهذا معناه الحقيقي وقد يطلق على المعدوم مجازا خلافا فالمعتزلة فانهم يجعلونه حقيقة في الموجود والمعدوم والثبوت مع ما عطف عليه مبتدأ خبره الفاظ مترادفة والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة اي متحدة المعنى ويسمى اتحاد الالفاظ في المعنى ترادفا تشبيها بركب يركبون دابة واحدة وههنا خلاف للمعتزلة حيث زعموا ان الثبوت اعم من الوجود فالمعدوم الممكن عندهم ثابت في الخارج وسيأتي تمام البحث في اخر الكتاب ان شاء الله سبحانه وزعم شرذمة ان الترادف غير موجود بين الالفاظ مطلقا لانه عبث وما يظن من الاتحاد ممنوع بل لا بد من التفاوت فان قل او لم نعرفه اجيب بانه للتوسيع على المتكلم فلا عبث معناه بديهي التصور اي لا يمكن تعريفها لغاية ظهورها الا على حسب تفسير اللغة فيقال هي بالفارسية هستي ثم المحققون على ان كون الوجود بديهيا من البديهيات لا يمكن الاستدلال عليه وقيل نظري استدل الامام عليه بوجوه احدها انه جزء من وجودي ومن وجودك لان المطلق جزء المقيد وهما بديهيان وجزء البديهي اولى بالبداهة لان تصور الجزء سابق على تصور الكل ثانيها ان التصديق بان الوجود والعدم لا يجتمعان بديهي مسبوق بتصور اطرافه والسابق على البديهي اولى بالبداهة ثالثها ان الوجود بسيط اذ لو تركب فجزءه موجود او معدوم فعلى الاول يلزم ان يكون الشيء جزءا لنفسه وعلى الثاني ان يكون نقيض الشيء جزءا له وما لا جزء له لا يحد وفي الوجوه نظر كما في المطولات وههنا مسئلة يجب التنبيه عليها وهي انهم اختلفوا في الوجود الذهني فانكره قدماء المتكلمين مستدلين بانه لو وجد النار في اذهاننا لاحترق محل تصورها واجيب بان الوجود الذهني يخالف وجود الخارجي في كثير من العوارض واثبته الفلاسفة والمتأخرون من اصحابنا مستدلين بانا نتصور المعدومات ونحكم عليها احكاما ايجابية صادقة مع ان الحكم الايجابي على المعدوم الصرف غير معقول فلا بد ان يكون لها نحو من الوجود وليس في الخارج فهو في اذهان المتصورين فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا اي اذا كان معنى الحقيقة ما به الشيء هو هو وكان الشيء والموجود مترادفين وكان الوجود والثبوت مترادفين فقول المصنف رحمه الله حقائق الاشياء ثابتة لغو اي خال عن الفائدة فاللغوية انما نشأت من مجموع امور ثلاثة فان

انتفى احدهما فلا لغو كقولك عوارض الموجودات ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وان كان كذبا وحقائق الاشياء متصورة كذا افاد
المدقق ان قلت احدى الفائين لغو قيل الاولى للتفريع والثانية للتاكيد نحو قوله تعالى فبذلك فليفرحوا وقيل الاولى واقعة على عادة المصنفين
للايذان بان السوال ناش عما قبل والثانية للدلالة على تفرعه عن امور مخصوصة ثلاثة بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة لان حقيقة الشئ
بالمعنى المذكور عين الشئ والشئ بمعنى الثابت فحقائق الثابتات هي الثابتة بعينها فيكون حاصل الحكم ان الثابتات ثابتة وانما ذكر لفظ الامور [illegible]
لان الفصيح هو اجراء اسم الفاعل والمفعول على موصوف وقد يتوهم ان لفظ الامور وقع بازاء لفظ الحقائق والثابتة بازاء الاشياء وهذا هذيان
غير مربوط وههنا ابحاث البحث الاول زعم بعضهم ان الشارح رحمه الله اختار اتحاد الحقيقة مع الماهية ولم يخص الحقيقة بالموجود وعلى هذا لا
لغوية لان ماهية الجزئيات الموجودة في الخارج هي الكلي الطبعي المقول في جواب ما هو فيكون معنى الكلام الكليات الطبعية ثابتة والحكم
بوجود الكلي الطبعي ليس لغوا بل هو مؤكد بين العقلاء ودفع بانك لم تفرق بين المعنيين للماهية احدهما المقول في جواب ما هو وما معركة
نحن فيه هو الثاني فانك تعلم انه لا فائدة في اثبات الكلي الطبعي في هذا المقام فانه من الموجودات الخفية التي انكر كثير من العقلاء وجودها
فكيف يصح الاستدلال به على الصانع وكيف يصير محلا للنزاع مع السوفسطائية المنكرين لوجود الشمس والارض بل لوجود انفسهم
البحث الثاني توهم بعض المحشين ان السوال باللغوية انما يرد اذا فسرنا الحقيقة بما به الشئ هو هو باعتبار تحققه لان الحقيقة بهذا المعنى ثابتة البتة
واما اذا فسرناها بالمعنى الاول الذي اختاره الشارح وهو ما به الشئ هو هو من غير اعتبار التحقق فلا لغوية اذ الحقيقة بهذا المعنى اعم من ان يكون
ثابتة او معدومة ودفع بان الشارح فسر الشئ بالموجود وقد قررنا ان حقيقة الامر بهذا المعنى عينه فحقيقة الموجود موجودة قطعا فاللغوية لازمة
البحث الثالث قال بعضهم اللغوية موقوفة على ترادف الموجود والشئ وهو ممنوع اما قول الاشاعرة الشئ هو الموجود والموجود هو الشئ فانما يستلزم
التساوي فاللغوية انما تلزم الشارح لا المصنف اجيب بان الاشاعرة صرحوا بترادفهما قلنا حاصله ان الموضوع مقيد بالاعتقاد والمحمول
بنفس الامر فتغايرا فلا لغوية   المراد ان ما نعتقده حقائق الاشياء مفعول ثان اما كونه بدلا عن الضمير فليس بجيد وتسميته بالاسماء
ذكره للتوضيح والا فلا حاجة الى ذكره من الانسان والفرس والسماء والارض بيان للاسماء او لما الموصولة امور موجودة في نفس الامر قيل الاعتقاد
علم مطابق لما في نفس الامر فيلزم اللغوية فالاولى نفرض بدل نعتقد انتهى وهو سهو فان الاعتقاد هو العلم الجازم مطابقا او غير مطابق كما
يظهر للمتتبع كما يقال واجب الوجود موجود اي ما نعتقده واجب الوجود موجود في نفس الامر وهذا استدلال على صحة التاويل المذكور وتقريره
ان قولك واجب الوجود موجود قضية مفيدة بالاجماع مع ان معنى واجب الوجود هو الموجود الذي وجوده ضروري فيلزم اللغوية لولا هذا التاويل
فالتاويل المذكور صحيح ويحتمل ان يكون نقضا للشبهة اي لو ثبت ما ذكرت في لغوية قول المصنف لزم ان يكون هذه القضية المجمع على صحتها
لغوا وهذا اي قولنا حقائق الاشياء ثابتة او قولنا ما نعتقده حقائق الاشياء امور موجودة في نفس الامر كلام مفيد لا لغو ربما بضم الراء وفتحها
وتشديد الباء وتخفيفها حرف يستعمل للتقليل والتكثير فقيل حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل بالعكس وقال بعضهم كان الاول استعمال
قدماء العرب والثاني استعمال متاخريهم يحتاج الى البيان هو بالفتح الظهور والكلام الواضح والمراد هنا التاويل وقيل الدليل وليس مثل
قولك الثابت ثابت فانه لغو ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري ابو النجم شاعر مشهور من قدماء الاسلاميين واكثر ما رأيت من شعره

رجز مشطور ذكره في تاويل شعري شعري وجهين احدهما شعري الآن كشعري فيما مضى يريد ان الهرم لم يغير عقلي الثاني شعري هو شعري المشهور بالبلاغة وتمام الابيات قوله في وصف الرؤيا ؎

لله دري ما احس صدري　　تنام عيني وفؤادي يسري

مع العفاريت بارض قفر　　انا ابو النجم وشعري شعري

يقال لله دره اي على الله جزاؤه والدر اللبن والعرب تحبه وتكني به عن الخير وما احس صيغة تعجب من الحس وهو الادراك و قد يصحف بالنون وهو مفسد للوزن والسرى بفتحتين السير في الليل والعفاريت جمع عفريت بكسر العين والراء وهو الجني و القفر ارض خربة لا ماء بها على ما لا يخفى اعلم ان المحشين اختلفوا في تفسير كلام الشارح على وجوه الاول ان رب للتقليل والمعنى انه كلام مفيد قد يحتاج الى البيان بخلاف قولك الثابت ثابت فانه ليس مفيدا وبخلاف قول شعري شعري فانه كثيرا الاحتياج الى البيان ففي الكلام لف ونشر مرتب اما وجه قلة احتياج قولنا حقائق الاشياء ثابتة الى البيان فلان اللغة والعرف والمنطق مطابقة على صحة اخذ موضوعات القضايا بحسب الاعتقاد والفرض فمعناه حقيقي واضح لا يحتاج الى البيان الا قليلا لتفهيم ضعفاء العقول واما وجه لغوية قوله الثلث ثابت فلان السائل اخذ الموضوع والمحمول كليهما بحسب نفس الامر واما وجه كثرة احتياج شعري شعري الى البيان فلان تاويله مجازي محتاج الى تكلف فلا يتبادر الى الفهم الوجه الثاني ان قوله ربما يحتاج الى البيان تاكيد لقوله هذا كلام مفيد ورب للتقليل او للتكثير والمراد بالبيان الدليل او التنبيه فالمعنى ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة كلام مفيد بل قد يحتاج او كثيرا ما يحتاج الى البيان ردا على السوفسطائية وما يكون معترك العقلاء كيف يكون لغوا واورد عليه بانه يشكل قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري فانه ايضا مما يحتاج الى الدليل لجواز كونه كاذبا في دعوى البلاغة وقد يتكلف في الجواب بانه ليس نفيا لكونه محتاجا الى البيان بل مقصوده ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة ليس دعوى موجبا بالتوجيه الذي ذكروه في شعري شعري الوجه الثالث ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان بلا صرف عن الظاهر وذلك لظهور معناه بخلاف شعري شعري فانه محتاج الى البيان بطريق الصرف عن الظاهر لخفاء معناه والحاصل ان افادته اظهر من افادة شعري شعري بقي ههنا بحث هو ان قوله انا ابو النجم غير مقصود بالتمثيل بل انما ذكر اتماما للشعر وزعم بعضهم انه مقصود ايضا لان الموضوع والمحمول ذات واحدة وصحة الحمل موقوفة على تاويل المحمول بالمسمى بابي النجم والمعنى ليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة كقوله انا ابو النجم في التاويل لان المأول بالمسمى في الاول هو الموضوع وفي الثاني المحمول وهذا مما يناسب ان يضم بما ذكر في الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة وتحقيق ذلك السؤال الجواب ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات لافادة الحكم فائدة زائدة على ما علم من عنوان الموضوع دون بعض لعدم افادته فائدة زائدة على ما علم من عنوان الموضوع كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما ما نكرة وقعت صفة لجسم لتفيدها زيادة نكارة وابهام وذلك لانه لو اخذ من حيث انه جسم حساس او ناطق لزم اللغو كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا لانه كقولك هذا الجسم حيوان واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك اي الحكم عليه بالحيوانية

لغواً لانه كقولك الحيوان الناطق حيوان فكذلك للحقائق اعتباران كونها معلومة وكونها موجودة فالحكم عليها بالثبوت مفيد من حيث
انها معلومة ولغو من حيث انها موجودة وبما قررنا ظهر ان هذا تحقيق للجواب السابق وزعم بعض المحشين ان هذا جواب آخر لان
ملخص الجواب الاول ان الموضوع قد يؤخذ بحسب الاعتقاد وقد يؤخذ بحسب نفس الامر وملخص الثاني ان عقد الوضع قد يستلزم
عقد الحمل استلزاما بينا وقد لا يستلزم انتهى ولا يخفى ان المآل عند التحقيق واحد وظاهر كلام الشارح مطابق على ما ذكرنا بقي ههنا بحث
وهو ان المحشي المدقق فسر قول المصنف بوجه آخر لا يرد عليه السوال باللغوية وهو ان يراد بالاشياء ما يعم الموجود والمعدوم مجازا وهو ما
يصح ان يعلم ويخبر به وهذا مما لا ينكره الاشاعرة واعترض عليه بوجهين احدهما ان الحقيقة هي ماهية الموجودات فاضافتها الى ما يعم
الموجود والمعدوم لا تصح وايضا اللغوية باقية واجيب ان هذا الايراد ليس بشيء لما اختاره الشارح رحمه الله تعالى من تفسير الحقيقة بما
به الشيء هو هو من غير اعتبار التحقق فعلى هذا يكون للمعدوم حقيقة الثاني انا اذا عممنا الاشياء لزم الحكم على حقائق المعدومات بالثبوت
وهو باطل لان حقائق المعدومات معدومة واجيب بأن المراد بالاشياء الجنس فثبوت حقيقة بعض الجنس وهو الموجود كاف في صحة
الحكم والعلم بها اي بالحقائق من تصوراتها بيان للعلم والتصديق بها اي بوجودها في نفسها وباحوالها عطف على الضمير المجرور اي التصديق
بثبوت الاحوال للحقائق من نحو الحدوث والامكان وكونها اعيانا واعراضا والحاصل ما افاده المحققون في تفسير كلام الشارح هو ان اللام
في قوله والعلم للاستغراق نوعي العلم وهما التصور والتصديق اما وجه الحمل على الاستغراق فلان الرد على اللاادرية لا يتم بدونه لاعترافهم
بالشك وهو من التصور واما حمل الاستغراق على الانواع لا على الافراد فلانه لا علم لنا بجميع افراد الحقائق واما تعميم التصديق بالاشياء
واحوالها فلان الاستدلال لا يتم الا بمعرفة احوالها من الامكان والحدوث حتى يعلم انه لا بد للممكن من واجب وللحادث من قديم وههنا
ابحاث الاول ان العلم بالاحوال ليس علما بالاشياء فلا يصح قول الشارح وباحوالها اجيب بانه علم بكون الاشياء موصوفة بها فكانه علم بالاشياء
الثاني ان اللاادرية لا يعترفون بالشك بل يزعمون الشك في الشك وهلم جرا والجواب عندي ان التسلسل محال والانقطاع موجب لثبوت
الشك وان لم يعترف عنادا الثالث ان المعنى على الاستغراق هو تحقق كل علم بالحقائق لا تحقق العلم بكل حقيقة والباطل هو الثاني لا الاول
لان معناه كل ما نعتقده علما بالحقائق فهو علم متحقق في نفس الامر وهذا الكلام صحيح متحقق اي ثابت في نفس الامر وليس معناه انه موجود
في الخارج حتى يرد انه على مذهب جمهور المتكلمين اضافة والاضافة من الامور الاعتبارية وقيل المراد من قول المصنف العلم بها العلم بثبوتها
وهذا بوجهين احدهما وهو الاحسن ان يكون الضمير للحقائق ويقدر الثبوت مضافا وتقدير المضاف شائع حتى جاء في القرآن زهاء الف
ثانيهما ان يكون الضمير للمصدر في ثابتة نحو اعدلوا هو اقرب للتقوى اما تانيث الضمير فاما لان المصدر يذكر ويونث واما لان قوله ثابتة
مسند الى الضمير الراجع الى الحقائق فضميره مضاف الى الحقائق فانث الضمير باعتبار المضاف اليه كقولهم ذهبت بعض اصابعه للقطع
بانه لا علم بجميع الحقائق اي للعلم اليقيني القاطع للظنون والشكوك بذلك وحاصله ان اللام في قوله حقائق الاشياء للاستغراق فان رجع
الضمير الى الاشياء بلا تقدير مضاف صار المعنى العلم بجميع الحقائق متحقق وهذا باطل واذا قدرنا الثبوت صح المعنى وذلك لوضوح الفرق
بين قولك علمت جميع الحقائق وقولك علمت ثبوت جميع الحقائق فان الاول لا يتحقق الا بالعلم بكل حقيقة بخصوصها بخلاف الثاني و

اعترض عليه بوجوه الاول ان المراد بالعلم فى قوله والعلم بها متحقق هو العلم الاجمالى بجميع الحقائق وعدم حصوله ممنوع فان قولك حقائق الاشياء ثابتة يصححه الثانى ان قوله تعالى وعلّم آدم الاسماء كلها يدل على حصول العلم بجميع الحقائق لآدم عليه السلام وهذا كاف فى نقض الكلية الثالث انك ان اردت بقولك العلم بثبوتها متحقق ثبوت الكل فهو غير معلوم وان اردت ثبوت بعضها فهو حاصل بدون تقدير الثبوت والجواب ان المراد الجنس يعنى ليس اللام فى الاشياء للاستغراق بل للجنس فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بجنسها متحقق سواء كان تحقق الجنس فى بعض الافراد او كلها ردّا على القائلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها يريد ان هذا الايجاب الجزئى كاف فى ردّ السوفسطائية لادعائهم السلب الكلى فى الثبوت والعلم واعترض عليه بان المطلوب الاعظم من ايراد هاتين المقدمتين فى اول الكتاب هو الاستدلال بالمصنوعات المشاهدة على الصانع كما ذكره الشارح بقوله ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها انتهى وارادة الجنس يفوت هذا المطلوب لاحتمال ان يكون تحقق الجنس فى افراد لا نشاهدها واجيب بان تحقق الجنس يدل على ثبوت المشاهدات لانها اظهر الاشياء وجودا والعلم بها اشد بداهة وذكر بعضهم ان الضمير فى قوله والعلم بها راجع الى القضية المذكورة اى حقائق الاشياء ثابتة خلافا للسوفسطائية قيل فرقة من حمقاء الفلاسفة وزعم نصير الطوسى انه ليس فى العالم قوم يختارون هذا المذهب ولكن كل من غلط فى الدليل فهو سوفسطائى ومن زعم خلاف ذلك وقسمهم الى ثلاث فرق فلم يصب انتهى ملخصا وانت تعلم ان الاثبات راجح على النفى لا سيما اذا كان احاطة النافى متعذرا وههنا كذلك لتفرق اصحاب المذاهب فى مشارق الارض ومغاربها ان قلت لم يتعرض المصنف رحمه الله بذكر خلاف احد من المخالفين فى هذا المختصر الا ههنا فما النكتة فيه قلت كان الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق من اجلى البديهيات فكان ذكرهما يشبه العبث فاشار الى فائدة ذكرهما فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اى الاشياء اوهام وخيالات موهومات ومخيلات لا وجود لها فى نفس الامر وهم لا يعترفون بالله تعالى وانبيائه عليهم السلام فمن زعم انهم الصوفية الوجودية فلم ينظر كلام الفريقين ولم يفرق بين الزمرد والذباب وذكر بعض المحققين انهم اخترعوا هذا المذهب من الاشكالات المتعارضة فقالوا لو كان الجسم موجودا فاما ان ينتهى انقسامه الى الجوهر الفرد او لا ينتهى والاول باطل لادلة الفلاسفة والثانى باطل لادلة المتكلمين وبالجملة قالوا ما من قضية بديهية ولا نظرية الا ولها قضية معارضة فليس شئ من القضايا بحق ولا يتحقق نسبة امر الى آخر لا بايجاب ولا سلب فهذا اصل مذهبهم لذا قال المحققون ليس انكارهم مقصورا على الموجودات الخارجية بل ينكرون كل ما فى نفس الامر سواء كان خارجيا او ذهنيا ومن ههنا قيل ان الاشياء فى قول الشارح فمنهم من ينكر حقائق الاشياء محمول على المعنى العام الشامل للموجود والمعدوم وهم العنادية سموا بذلك لانهم ينكرون الحق عنادا وهو بالكسر المخاصمة بلا حق او لانهم يحرفون عن الحق من قولهم عَنَدَ عن الطريق اذا لم يستقم عليه من باب نصر وسمع وشرف ومنهم من ينكر ثبوتها فى نفس الامر ويعترف بثبوتها على حسب الاعتقاد ويزعم انها تابعة للاعتقادات وهؤلاء يزعمون ان مذهب كل طائفة حق بالنسبة اليها وقال المحققون ليس المراد بالثبوت ههنا الوجود الخارجى لان انكار العندية يعم ما فى نفس الامر خارجيا او ذهنيا بل هو التقرر فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد المعتقدين حتى اذا اعتقدنا الشئ جوهرا فجوهر او اعتقدناه عرضا فعرض

اى هو جوهر فى حق من يعتقده جوهراً او عرض فى حق من يعتقده عرضا وليس الشئ فى نفسه جوهرا ولا عرضا او قديما فقديم او حادثا
فحادث وهم العندية عند بكسر العين وفتحها وضمها ظرف مكان وجاء بمعنى القلب و بمعنى الامر المعلوم وسموا عندية لزعمهم
ان حقيقة الشئ ما هو عند المعتقد اوما فى قلبه اوما هو معلومه واورد عليهم بعض المتكلمين بانا نعتقد ان حقائق الاشياء
ليست تابعة للاعتقادات فهل خرجت الحقائق باعتقادنا هذا عن ان تكون تابعة للاعتقادات ام لا فان قالوا انعم بطل مذهبهم
وان قالوا لا بطل مذهبهم وفيه بحث لانهم يقولون خرجت فى حقكم ولم تخرج فى حقنا وكل منا ومنكم على الحق ومنهم من ينكر
العلم بثبوت شئ ولا ثبوته عطف على ثبوت شئ وكلمة لا معدولة بمعنى العدم اى ينكر العلم بثبوت شئ وبعدم ثبوته ووقع فى بعض
النسخ بزيادة الباء بعد لا وهو تصحيف ويزعم انه شاك الزعم يجئ بمعنى القول الباطل او الاعتقاد الباطل او الظن والمراد هو الاول
اذ لا اعتقاد ولا ظن لصاحب الشك وشاك فى انه شاك وانما قالوا ذلك جوابا عما اورد عليهم من انكم اعترفتم بالشك وهو حقيقة
من الحقائق وهلم جرا اى شاك فى شك الشك وهكذا فى كل شك وهلم بفتح الهاء وضم اللام وتشديد الميم بمعنى اقبل والجر شيدن
منصوب بالحالية على معنى اسم الفاعل او المفعول المطلق اى تجرجرا وعلماء المعقول يستعملونه حيث يريدان بيان عدم النهاية
واختلف العلماء فى حقيقة هلم فقال البصريون مركبة من ها للتنبيه محذوفة الالف للاختصار مع لم بضم اللام وتشديد الميم
امر مخاطب من لم اذا جمع اى اجمع نفسك الينا وقال الكوفيون مركبة من هل مع ام بضم الهمزة وتشديد الميم امر مخاطب
من ام اذا قصد فنقلت الضمة الى اللام وحذفت الهمزة واورد عليهم انه لا معنى للاستفهام واجيب بان هل للطلب والتحريض
نحو حيهل لا للاستفهام ثم ان الحجازيين يسوون فيه الواحد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث واهل نجد يصرفونه يقولون هلم هلما
هلموا هلمى هلما هلممن ثم انه يستعمل تارة لازما بمعنى تعال وائت واقبل كقوله تعالى هلم الينا اى جئ الينا وتارة متعديا كقوله تعالى
هلم شهداءكم اى احضرهم وهم اللاادرية لانهم يقولون لا ادرى ولنا تحقيقا انا نجزم قوله لنا خبر وانا نجزم مبتدأ وتحقيقا تميز من
النسبة بين المبتدأ والخبر او حال اى محققين والجزم القطع واهل العلم يستعملونه بمعنى العلم اليقينى لانه يقطع الظنون والشكوك و
الدليل ينقسم الى تحقيقى والزامى فالتحقيقى ما يدعى المستدل ان مقدماته صادقة والالزامى ما يكون مقدماته مسلمة عند
الخصم لا عند المستدل فمطلوبه من الدليل الاول تحقيق الحق والزام الخصم معا ومن الثانى الزام الخصم فقط والشارح اورد لرد
السوفسطائية دليلين تحقيقيا والزاميا بالضرورة اى جزما متلبسا بالضرورة وهى حصول العلم بلا نظر وكسب وكل ما علم بالضرورة
فهو لا يحتاج الى دليل بثبوت بعض الاشياء الباء متعلقة بنجزم يقال جزمت بكذا اى علمته علم اليقين بالعيان اى الرؤية
بالبصر كالارض والشمس والباء للاستعانة متعلقة بثبوت وبعضها بالبيان اى بالبرهان كالواجب تعالى واعترض بان قول
الشارح بالضرورة ينافى قوله بالبيان واجيب بوجهين احدهما ان البيان هو الخبر المتواتر كالخبر بوجود مكة وبغداد لا البرهان و
العلم الحاصل بالمتواتر ضرورى ثانيهما ان المراد بالضرورة اليقين لا ما يقابل النظر وعندى ان السوال والجواب كليهما من السهو لان
مقصود الشارح دعوى الضرورة فى حصول الجزم سواء كان حصوله من ضرورة او برهان ثم لا يخفى ان هذا الدليل لا يقوم حجة

على الخصم لان جزمنا لا يوجب جزمهم والزاما عطف على تحقيقا انه ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت اى ان لم يصدق قولكم لا شئ من الاشياء بثابت صدق نقيضه وهو بعض الاشياء ثابت لاستحالة ارتفاع النقيضين فالمراد بالتحقق الصدق وبالنفى الحكم الذى يتضمنه قولهم لا شئ من الاشياء بثابت واللام فى الاشياء للاستغراق والضمير للاشياء بتاويل الجنس على سبيل الاستخدام فلا يرد ان بطلان هذا الحكم لا يستلزم ثبوت جميع الاشياء وان تحقق فالنفى وجد بالفاء والواو والجملة على الاول جزاء وعلى الثانى حالية او معترضة والجزاء قوله نقد ثبت حقيقة من الحقائق لانه نوع من الحكم لان الحكم اما اثبات او نفى فقد ثبت شئ من الحقائق فلا يصح نفيها على الاطلاق اى على السلب الكلى وهذا كاف فى الزام الخصم وان لم يثبت به مطلوبنا ولذا سماه الزاما وههنا ابحاث البحث الاول زعم بعض المحشين ان انكار السوفسطائية مقصور على حقائق الموجودات الخارجية فقرر كلام الشارح بان النفى حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم عرض موجود فى الخارج ودفعه المحققون بانه الزام بامر خفى يعسر اثباته حتى ان جمهور المتكلمين ينكرون كون العلم موجودا فى الخارج فكيف يتم الرد به على من ينكر البديهيات الجلية بل التحقيق انهم ينكرون كل حقيقة خارجية او ذهنية فيتم الالزام باثبات حقيقة ما موجودة او معدومة البحث الثانى قد يزعم ان التحقق ههنا بمعنى الوجود فالمعنى ان لم يوجد نفى الاشياء فى الخارج فقد ثبت فيه ودفع بان عدم وجود النفى فى الخارج لا يستلزم وجود الاشياء فيه فانه يجوز ان يكون الاشياء موصوفة بالنفى فى نفس الامر والنفى معدوما فى الخارج كما فى الممتنع فانه موصوف بالامتناع فى نفس الامر مع ان الامتناع معدوم فى الخارج وقد حقق فى الفلسفة الاولى ان الاتصاف فى الخارج لا يستلزم ثبوت الصفة الانتزاعية فى الخارج البحث الثالث يرد على الالزام ان الحكم ببطلان ارتفاع النقيضين وهم باطل عندهم فاجاب بعضهم بتغيير الدليل والاكتفاء بالشق الاخير فقرر الكلام بانكم جزمتم بنفى كل حقيقة فى نفس الامر موجودة او معدومة وقد ادعيتم ان النفى ثابت فى نفس الامر حيث استدللتم عليه فقد ثبت بعض ما نفيتم واجاب بعضهم بان الالزام ليس مبنيا على بطلان ارتفاع النقيضين بل حاصله ان نفى الاشياء الذى ادعيتم ان زعمتموه مخيلا ابطل ما ادعيتم او محققا اعترفتم بحقيقة ما ولا يخفى انه اى الدليل الالزامى انما يتم على العنادية لجزمهم بالنفى اما العندية فيقولون هذه الحجة صحيحة عندكم باطلة عندنا واللاادرية لا يعترفون باثبات ولا نفى اصلا فكيف يقوم عليهم الحجة قالوا شرع فى ادلة السوفسطائية وقيل هذا دليل اللاادرية وفيه نوع اشعار بدليل العندية انتهى وعندى انه دليل الكل لان الشخص الثانى يراه الاحول موهوم فهو حجة للعنادية ايضا الضروريات مبتدأ والخبر قوله منها حسيات اعلم ان العلم ينقسم الى ضرورى ونظرى فالنظرى ما يحصل بالفكر كقولنا العالم حادث والضرورى ما لا يحتاج اليه ويكون حاصلا لكل عاقل بلا فكر واقسامه سبعة عند الجمهور احدها البديهيات وتسمى الاوليات ويحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين نحو الكل اعظم من الجزء ثانيها الحسيات الحاصلة بالحواس الظاهرة نحو النار حارة ثالثها الوجدانيات الحاصلة بالحواس الباطنة نحو ان لنا فرحا وغما وقد يعد الثانى والثالث قسما واحدا ويسمى بالمشاهدات وقد يسمى القسمان بالحسيات رابعها الفطريات لا بد لها من واسطة حاضرة معها نحو الاربعة زوج والواسطة انقسامها بمتساويين وتسمى قضايا قياساتها معها المجربات يحكم بها العقل بعد تكرر المشاهدة نحو السناء مسهل سادسها الحدسيات يحكم بها العقل بالحدس وهى سرعة انتقال الذهن الى المطلوب دفعة وتزيل الشك نحو نور القمر مستفاد من نور الشمس بعد مشاهدة اوضاع الهلالية والخسوف سابعها المتواترات يجزم بها لكثرة المخبرين بها

نحو بغداد موجود هذا ما هو المشهور ونازع بعضهم في كون المجرب والمتواتر والحدسي والفطري من الضروري وقال هي نظرية اذ لابد فيها من
قياس خفي بل قال بعضهم المجرب والحدسي من الظنيات ثم ان اقوى الضروريات هي الحسيات والبديهيات والبواقي ترجع اليهما فخصوصهما
بالقدح لان القدح فيهما قدح في الكل فقالوا منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا قيل قد للتقليل فتنافي الكثرة اجيب اولا بانها قد تكون
للتحقيق نحو قد يعلم الله وثانيا بان الغلط كثير في نفسه قليل بالنسبة الى الصحيح كالاحول يرى الواحد اثنين الاحول من يكون احدى عينيه
او كلتاهما على غير الوضع الطبعي وهذا يوجب في بعضهم رؤية الواحد اثنين وفي بعضهم لا وسببه اما عند القائلين بان الرؤية بانتقاش
صورة المرئي في مجمع النورين الذي هو ملتقى العصبتين فهو انه اذا وقع في المجمع انقباض والتواء بحيث صار جوفه ذا بطنين انتقش الصورة
في محلين منه واما عند القائلين بان الرؤية بخروج شعاع مخروطي من كل عين فهو تخالف موقعي السهمين من المخروطين بالجملة ان
حدث من انحراف العين التواء في المجمع او عدم اتحاد قاعدتي المخروطين حدث رؤية الواحد اثنين والا فلا وسواء كان الحول اضطراريا
او اختياريا او فطريا او حادثا وكان الى فوق او تحت او الى احد الماقين ومن زعم انها خاصة بالاختياري او بالفوقي او التحتي فلم يعرف علم المناظرة
والصفراوي يجد الحلو مرا الصفراء خلط من الاخلاط الاربع في البدن وهي الدم والصفراء والبلغم والسوداء والصفراء لونها اصفر وطعمها شديد
المرارة وتانيثها بتاويل المرة والصفراوي من يغلب عليه الصفراء فاذا غلبت اصفر البول ولون البدن ولاسيما العين وحدث في الفم مرارة
فكلما ذاق الصفراوي شيئا وجد فيه طعم الصفراء لمداخلتها اللسان ومخالطتها اللعاب حتى السكر والعسل الذين هما من اقوى الاشياء
حلاوة وقد ذكر في المطولات امور كثيرة من غلط الحس فقالوا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة وبالعكس كالانسان البعيد ونرى المعدوم
موجودا كالسراب والخطوط النورية من القمر عند غمز العين والخط من القطرة النازلة والدائرة من الشعلة الدائرة ونرى المتحرك ساكنا وبالعكس
كالظل والكواكب نراها ساكنة وكراكب السفينة يرى الساحل متحركا وكما نرى القمر في الغيم سائرا ثم حاصل هذه الشبهة ان غلط الحس في
بعض المواضع معلوم بالاتفاق من الطرفين فارتفع الامان عن الحس ولم يكن الجزم بمحسوس قط لجواز ان يغلط فيه الحس ومنها بديهيات
وقد يقع فيها اختلاف وذلك لان بعض العقلاء يدعي في قضية انها بديهية وبعضهم يقول هي نظرية بل يقول بعضهم هي باطلة كما
قالت المشبهة ان كل موجود فهو في مكان وجهة بالبديهة وقالت المعتزلة الانسان خالق لافعاله بالبديهة وقالت الفلاسفة ترجيح المختار
احد مقدوريه بلا مرجح محال بالبديهة وقالت الاشاعرة القضايا الثلث باطلة ثم حاصل هذه الشبهة ان احد الطرفين لم يعرف البديهي
وهذا يرفع الاعتماد عن البديهيات لاحتمال الخطأ في دعوى البديهة ويعرض بها شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة الشبه بالضم فالفتح
جمع شبهة وهي ما يوجب اشتباه الحق والباطل والافتقار الاحتياج والحل في اللغة ازالة العقدة وفي اصطلاح علم المناظرة تعيين موضع
الغلط من الشبهة وكلا المعنيين صحيح ههنا ويفتقر فعل مجهول وقوله الى انظار اي افكار مفعول ما لم يسم فاعله وهذه شبهة اخرى لهم
في البديهيات وحاصلها ان الاحتياج الى النظريات الخفية في اثبات البديهي ينافي بداهته وايضا يجوز ان لا يرتفع الشبهة او يقع الغلط
في حلها فانتفى الاعتماد عن البديهيات ومثلوا ذلك باجلى البديهيات وقالوا اجلاها عندكم ان الشيء اما موجود او معدوم وفيه شبهة
الاولى انه يتوقف على تصور العدم المطلق وتصوره محال اذ المتصور لنا ثابت الثانية ان كان الموجود عين الشيء كان الحمل الايجابي لغوا وان كان

غيره كان السلب محالا الثالثة انكر طائفة من العقلاء هذا الحصر وهم المعتزلة وبعض الاشاعرة واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة وسموها بالحال ومثلوها بالكلى والامور الاضافية كالفوقية والتحتية والوجود مستدلين بان الوجود مثلا ان كان موجودا لزم ان يكون له وجود فننقل الكلام الى وجوده فيتسلسل الوجودات وان كان معدوما لزم اتصاف الشئ بنقيضه فالوجود لا معدوم ولا موجود والنظريات فرع الضروريات عطف على قوله الضروريات منها حسيات وهذا قدح منهم فى النظريات وانما كانت النظريات فرع الضروريات لان كل نظرى فلابد ان ينتهى اثباته الى ضرورى لا يحتاج الى الاثبات والا لزم تسلسل النظريات وهو محال وزعم بعض المدققين ان استحالة تسلسل النظريات مبنية على حدوث النفس الناطقة كما هو مذهب المتكلمين والحكماء المشائين واما لو كانت قديمة كما زعم الاشراقيون لجاز ان يكون فيها افكار مسلسلة غير متناهية فى الماضى وهذا التسلسل غير محال كالادوار الفلكية والجواب انه قد ثبت حدوث ما سوى الله تعالى وبطلان التسلسل باقسامه ببرهان التطبيق ففسادها فسادها اى فساد البديهيات سبب فساد النظريات فالحمل مجازى للمبالغة او على حذف المضاف ولذا كثر فيها اختلاف العقلاء شبهة ثانية قادحة فى النظريات على طريق الدليل اى فساد النظريات كثر الاختلاف فيها فان نظر الفلاسفة يودى الى قدم العالم والمتكلمين الى حدوثه ونظر الجبرى الى انه كالجماد والقدرى الى انه خالق افعاله وهكذا فى اكثر المسائل العقلية والشرعية بل لا يبعد ان يكون كل مسئلة محلا للخلاف والحاصل انه لو كان النظر موصلا الى الحق لم يقع خلاف قلنا فى جوابهم غلط الحس فى البعض اى بعض المحسوسات وقيل بعض الاشخاص كالاحول والصفراوى ولكن لا يلائم قوله الجزم بالبعض لاسباب جزئية اى غير متحققة الا فى بعض المواد لا ينافى الجزم بالبعض لانتفاء اسباب الغلط اعترض عليه بانه يجوز ان يكون سبب الغلط عاما واجيب بانا نجزم بالبديهة ان حلاوة العسل مثلا محققة لا غلط فى ادراكها الا للصفراوى وههنا بحث وهو ان اهل الكشف يرون ما بين قبر النبى صلى الله عليه وآله وسلم ومنبره روضة من رياض الجنة كما فى الحديث ويرون نهر جيحان وسيحان والنيل والفرات انهار لبن وخمر وعسل وماء كما فى الحديث من انها انهار الجنة ويرون الطعام الحرام نجاسة والرافضى الساب للشيخين خنزيرا فما كيفية هذه الرؤية ...... والجواب عندى انها رؤية صحيحة بلا غلط فى الحس وذلك لان الحق سبحانه يخلق فيهم قوة ادراك الموجودات المحجوبة عن ابصارنا كما لا يبعد ان يخلق فى احد نا قوة ابصار الطعوم والروائح على ما يقتضيه قواعد الاشاعرة فتصير تلك الموجودات الخفية لباسا على الموجودات الظاهرة لحواس العامة والاختلاف فى البديهى مبتدأ خبره لا ينافى البداهة وهذا جواب عن القادحين فى البديهيات لعدم الالف بكسر الهمزة لعدم الفة النفس بهذا البديهى وذلك لان العاقل قد يكون غير مالوف بقضية بان لم يسمعها ولم يتوجه اليها فاذا سمعها توقف فى قبولها الى ان يالفها واشد من ذلك ان يكون مالوفا بنقيضها كالفة الكفار بعقائدهم الباطلة فينكر الحق لمرض متمكن فى بصيرته كالاعمى لا يدرك المبصرات او لخفاء فى التصور وذلك بان يكون الحكم بديهيا بعد تصور الطرفين اى المحكوم عليه والمحكوم به لكن يكون تصورهما نظريا محتاجا الى دقة النظر فيخطى الناظر فى تصورهما فيخطى فى الحكم كذلك ولو حقق النظر فى الطرفين ظهر عليه بداهة الحكم كما فى قولنا الممكن محتاج فى وجوده الى علة لا ينافى البداهة بضم الباء و هى فى اللغة اول جرى الفرس وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافى حقية بعض النظريات جواب عن القدح فى النظريات وحاصله ان

الناظر قد لا يراعي قوانين النظر فيفسد نظره ويقصر عن ادراك الحق وهذا لا ينافي حقية ادراك من يراعي القواعد والحق انه لا طريق الى
المناظرة معهم مع السوفسطائية خصوصا مع اللاادرية مفعول مطلق يقال خصه بالشئ خصوصا بالضم واهل العلم يستعملونه للمبالغة
والترقي في اثبات الحكم لشئ وتميزه بذلك من بين اخواته فالحاصل ان المناظرة مع السوفسطائية متعذرة ومع اللاادرية اشد تعذرا
لانهم اى السوفسطائية وارجاعها الى اللاادرية فقط تصور لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول واما اعتراف العنادية بالنفي فلا يجدي
نفعا في اثبات المجهولات فكانهم لا يعترفون بمعلوم اصلا واعلم ان المتكلمين اختلفوا في جواز المناظرة معهم والمحققون ينهون عنها لان
المناظرة اما لاثبات المطلوب او لالزام الخصم وكلاهما غير ممكن هنا اما الاول فلانهم ينكرون الضروريات ولا شئ من المعلومات اقوى
من الضروريات حيث تثبت به الضروريات واما الثاني فلانه يمكنهم ان يقولوا بان دليلكم والزامكم ايانا وهم باطل او فاسد باعتقادنا
او مشكوك فيه بل قال بعض الاكابر ان الاشتغال بمناظرتهم تقوية لمذهبهم ولذا قال بعضهم ان كان شبهاتنا لا توجب خللا في
علومكم لما اشتغلتم بابطالها وعندي ان المناظرة جائزة لعل الله تعالى يهدي بعضهم بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا بحقيقة
الالم وتميزه عن اللذة والاول من المحسوسات والثاني من البديهيات او يحترقوا يهلكوا بالحرق كما يدل عليه عبارة المقاصد وههنا بحث
وهو ان التعذيب بالنار من الكبائر والحديث صحيح في النهي عنه ولا يجوز احراق الكفار الا اذا تحصنوا في حصن لا يمكن فتحه الا بضرب
النار واجيب بوجوه احدها ان هذا ليس تعذيبا بل تاديب وانما يسمى تعذيبا لانه في صورة التعذيب وفيه نظر ثانيها انه قياس على
اهل الحصن اذ لا يمكن الزامهم الا بذلك ولا يخفى انه قياس مع الفارق ثالثها انه نقل عن ابي بكر وعلي احراق بعض الزنادقة فلعل الزنديق
ومن يشبهه مستثنى عن هذا الحكم وقد طعنت الشيعة على ابي بكر بانه احرق فجاءة السلمي الزنديق بالنار واجاب اهل السنة بان عليا
احرق القائلين بالوهيته فقال احد المحترقين زدنا اعتقادا بانك اله لانه لا يعذب بالنار الا ربها وعندي ان الروايتين لا تصحان
رابعها ان مراد الشارح انه لا يمكن الزامهم الا بهذا الطريق لا انه يجوز احراقهم شرعا وسوفسطا بضم السين وفتح الفاء لفظ يوناني اسم للحكمة
المموهة بتشديد الواو المفتوحة اى الباطلة من التمويه وهو الطلي بماء الذهب مشتق من الماء بعد رده الى اصله وهو موه ثم نقل الى تزيين
الباطل والتلبيس لمناسبة ان التذهيب يجعل الحديد والخشب ونحوهما في صورة الذهب والعلم المزخرف عطف تفسيري للحكمة المموهة و
هو بفتح الراء بمعنى المموه مشتق من الزخرف بضم الزاء المعجمة والراء المهملة وهو الذهب ثم قد يسمى كل باطل في صورة الحق زخرفا فان سوفا
معناه العلم والحكمة واسطا بفتح الهمزة وكسرها والفتح افصح معناه الزخرف والغلط ومنه بعد تعريب اللفظ اشتقت السفسطة بفتح السينين
على زنة مصدر الرباعي كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا بفتح الفاء وضم السين اى محب الحكمة وفي شرح المواقف فيلا بلغة اليونان اسم
للمحب وسوفا اسم للعلم قال نصير الطوسي تصدير الكتب الدينية بشبهات السوفسطائية تضليل لطلاب الحق واجيب بانه يفيد العاقل
جهدا في تحقيق الحق وتحرزا عن الوهميات والشبه الباطلة واسباب العلم مبتدأ والخبر ثلاثة واعلم ان مباحث العلم لا يحصيها اقل من مجلد
فلنذكر بعضها مختصرا البحث الاول انواع الادراك اربعة احدها الاحساس بالبصر او السمع او الذوق او الشم او اللمس ويشترط فيه ثلاثة امور
الاول حضور المادي عند الحاسة وهو الجوهر الفرد والجسم والاعراض القائمة بها الثاني اتصافه بالهيئات المخصوصة من كيف او كم او وضع

اواين الثالث كونه جزئيا ثانيها التخيل وهو ادراك المادى مع هيئاته بعد غيبته عن الحواس الظاهرة وهو مجرد عن الشرط الاول ثالثها التوهم وهو ادراك المعانى الجزئية الغير المحسوسة الموجودة فى الماديات وهو مجرد عن الشرطين الاولين رابعها التعقل وهو ادراك شئ مجرد عن المادة كالكليات وهو مجرد عن الشروط الثلثة وقال الحكماء الاحساس ادراك الحواس الظاهرة والتخيل والتوهم ادراك الحواس الباطنة الدماغية والتعقل ادراك العقل الذى هو صفة للنفس الناطقة وهم لا يجوزون ان يدرك النفس الجزئيات بلا توسط الحواس وقال المتكلمون الاول بالحواس والباقى بالعقل لانكارهم الحواس الباطنة البحث الثانى للعقلاء فى انواع العلم اصطلاحات احدها للحكماء وهو ان العلم هو التعقل المنقسم الى تصور وتصديق منقسم الى يقين وظن وجهل مركب وتقليد فقالوا العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه فظن والا فاعتقاد وجزم والاعتقاد ان لم يطابق الواقع فجهل مركب وان طابقه فما امتنع زواله يقين وما امكن زواله تقليد وهم لا يسمون الاحساس والتخيل والتوهم علما ثانيها مصطلح بعض المتكلمين وهو ان العلم هو الادراك سواء كان بالحواس او بغيرها وسواء كان تصورا او تصديقا جازما اولا ومطابقا للواقع ام لا ثالثها ان العلم هو التصور والتصديق اليقينى رابعها مصطلح جمهور المتكلمين وهو ان العلم ادراك الحواس والعقل من التصور والتصديق اليقينى البحث الثالث قال جمهور المتكلمين ليس العلم الا اضافة بين العالم والمعلوم ومن ادعى امرا زائدا عليها فعليه البيان والاضافة امر اعتبارى عندهم وعرضى موجود عند الحكماء وقال بعض الاشاعرة صفة ذات اضافة اى تعلق بالمعلوم وقال الحكماء هو الصورة الموجودة فى الذهن وانكر جمهور المتكلمين وجود الصورة فى الذهن واشكل عليهم العلم بالمعدومات لان الاضافة لابد لها من الطرفين والمعدوم ليس فى الخارج فهو فى الذهن ولذا وافق محققوهم الحكماء ومنهم الشارح البحث الرابع اختلف القائلون بان العلم عرض فى انه من اى مقولة فقيل اضافة وقيل كيف وقيل انفعال قال المحققون والوجه انا اذا علمنا الشئ فهنا ثلثة امور نسبة بين العالم والمعلوم وصورة حاصلة عند العالم وقبول للنفس الناطقة هذه الصورة فمن ذهب الى ان العلم هو الاول قال نسبة او الثانى قال كيف او الثالث قال انفعال البحث الخامس اختلف العقلاء فى بداهة العلم ونظريته على مذاهب فاحدها مذهب الامام الرازى وهو انه بديهى متصور بالكنه فلا يمكن تعريفه نبه على ذلك اولا بان كل شئ يعلم بالعلم فلو عرف العلم بغيره لزم الدور وثانيا بان علم كل احد بوجوده ضرورى وهو علم خاص والعلم المطلق جزءه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فالسابق على الضرورى ضرورى البتة وثانيها مذهب امام الحرمين محمد الجوينى والامام حجة الاسلام الغزالى وهو انه نظرى ولكن يعسر تحديده بجنس وفصل فان ذلك متعسر فى اكثر الاشياء حتى فى المحسوسات فكيف فى الادراكات الخفية بل الوجه فى معرفته هو التقسيم الى تصور وتصديق ويقين وظن او التمثيل بانه للمعلومات كالابصار للمبصرات ثالثها مذهب قوم انه نظرى لا يعسر تحديده وعرفوه بعبارات كثيرة والانصاف

انما اخفى من العلم وليست من تلخيص الكنه فى شئ وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به هذا التعريف منقول عن الامام ابى منصور الماتريدى وقال الشريف فى شرح المواقف هو احسن ما قيل فالصفة ما يقوم بغيره والتجلى الظهور والانكشاف والباء للسببية والمذكور هو الشئ اعم من ان يكون موجودا او معدوما وكان الظاهر ان يقول يتجلى به الشئ ولكن اختار المذكور على الشئ لان الشئ فى اصطلاحنا لا يطلق على المعدوم الا مجازا والمجاز مهجور فى التعريفات واللام متعلقة بيتجلى والضمير فى كانت راجع الى الصفة وهى تاكيد له والباء متعلقة

بقامت والجرور راجع الى من وهذا التعريف يتناول العلم القديم والحادث وههنا بحث وهو انه اختلف المفسرون فى ان المذكور مشتق من الذكر بالضم وهو القلبى او من الذكر بالكسر وهو اللسانى فاختار بعضهم انه من القلبى واورد عليهم ان الذكر القلبى بمعنى العلم فيلزم الدور واجيب بوجهين احدهما ان الذكر يشمل الظن والجهل المركب والعلم لا يشتملها على مصطلح جمهور المتكلمين ثانيهما ان المعرف هو العلم بالمعنى العرفى والذكر هو العلم اللغوى وهما متغايران اما اولا فلان اللغوى معنى مصدرى والعرفى صفة هى مبدأ المعنى المصدرى واما ثانيا فلان العرفى يشتمل ادراك الحواس واللغوى لا يشتمله فان قلت قد وقع فى كلام بعضهم ان المذكور هو المعلوم ولكن عدل عنه تحرزا عن الدور انتهى فما وجهه مع انه لا دور ولو سلم فتبديل اللفظ بمرادفه لا يدفع الدور قلت اراد التحرز عن القبح اللفظى فان ايراد العلم اللغوى فى تعريف العلم العرفى وان لم يكن دورا حقيقيا لكنه دور بحسب الظاهر فيجعل التعريف مطعنا لكل ناظر قبل ان يحقق المراد واختار بعضهم انه من ذكر اللسانى مستدلين بوجهين احدهما انه المتبادر ويحمل الفاظ التعريف على اظهر المعانى ثانيهما ان القلبى يوهم اختصاص العلم بالقلب وخروج ادراك الحواس عن التعريف واختار الشارح فى هذا الكتاب التفسير الثانى وفى شرح المقاصد الاول اى يتضح ويظهر تفسير لينجلى والاتضاح افتعال من الوضوح مايذكر تفسير للمذكور ويمكن ان يعبر عنه عطف تفسير لينذكر وفيه اشعار بان المذكور من الذكر اللسانى والمقصود منه دفع لما يرد من ان الذكر هو التلفظ فيلزم ان يكون المعلوم الذى لم يتلفظ باسمه احد خارجا عن التعريف ووجه الدفع ان المراد بالمذكور ما يمكن التعبير عنه بذكر اسمه موجودا كان او معدوما وما تعميم لما يذكر وبيان لفائدة اختيار المذكور على الشئ ثم ان المعدوم يشتمل الممكن والمستحيل وانكر بعضهم العلم بالمستحيل واورد عليه انكم حكمتم عليه بامتناع العلم والحكم على المجهول محال وقد يعتذر بان مراد المنكر ان علم المستحيل لا يسمى علما وهذا عذر بارد وقال بعض المحققين المحال معدوم خارجا وذهنا ولا صورة له فى العقل وليس الحكم عليه من حيث هو بل الحاكم يتصور مفهوما اخر يشابهه فيحكم عليه على فرض انه عنوان المحال فيشتمل التعريف ادراك الحواس اى الخمس الظاهرة اما الباطنة فهم لا يثبتونها ويكتفون بالعقل عنها ثم الحق ان المدرك هو النفس ونسبة الادراك الى الحواس نسبة المسبب الى السبب لان الحواس آلات للنفس فى الادراك وزعم بعض الحكماء ان المدرك للمحسوسات هى الحواس ودفع بانا نقطع بانا نبصر ونسمع مع ان الاشارة الى النفس قطعا ثم اعلم ان تسمية ادراك الحواس علما هو مذهب الاشعرى ومن تبعه فانهم قالوا السمع علم بالمسموعات والبصر بالمبصرات واعترض عليهم بوجهين احدهما انا اذا علمنا الشئ ثم ابصرناه فلا شك انا نجد بين الحالين فرقا بديهيا وقد يجاب بان العلم جنس تحته انواع مختلفة الحقائق ثانيهما ان العرف واللغة والشرع تنفى العلم عن البهائم والاحساس حاصل لها واجيب اولا بان المنفى عن البهائم هو العلم بالعقل لا بالحواس و ثانيا بان كلمة من لذوى العقول فيخرج احساس البهائم عن الحد وثالثا بان معنى ادراك الحواس هو ادراك النفس الناطقة بالحواس لا نفس الاحساس اذ الحواس انما هى آلات الادراك واعترض على الجوابين بان مرجعهما الى الاصطلاح ولا يدفعان اصل الاعتراض الذى هو اتصاف البهائم بالاحساس كاتصاف الانسان به مع عدم اتصافها بالعلم وادراك العقل اى ادراك النفس بالعقل قد يظهر من كلام المشائخ ان نسبة الادراك الى العقل حقيقى ولا يخفى على العاقل انه ايضا مجازى كادراك الحواس لكن لما كان

العقل هو السبب القريب جعله مدركا فاحفظه ليحفظك عن الحيرة من التصورات والتصديقات بيان لادراك العقل فقط فان ادراك الحواس لا يسمى تصورا ولا تصديقا في اصطلاح حكيم ولا متكلم ان قلت فيبطل حصرهم العلم في التصور والتصديق قلت الحاصر لا يعد الاحساس علما اليقينية اليقين تصديق جازم مطابق للواقع غير محتمل الزوال كقولك الشمس موجودة واجتماع النقيضين محال فخرج بالجازم الظن وبالمطابق الجهل المركب وهو الجزم بالباطل كجزم الفلسفي بقدم العالم وبعدم الاحتمال علم المقلد المصيب والمقلد من لا يستدل على الحكم ولكن يعتقده اتباعا لمن يحسن الظن به كاتباعنا في الفقه ابا حنيفة وانما كان علمه محتملا للزوال لانه قد يطلع على دليل صحيح او فاسد على خلاف ما كان يجزم به فيزول جزمه وانما قيد المقلد بالمصيب لان غير المصيب ذو جهل مركب وغير اليقينية وهي الظنيات والجهل المركب والتقليد وذلك لان التجلي هو الظهور المطلق سواء كان تاما او ناقصا ومطابقا للواقع او غير مطابق بخلاف قولهم يريد ان التعريف المذكور شامل لجميع انواع الادراك بخلاف هذا التعريف وهو لبعض الاشاعرة صفة اي امر قائم بمحله وهذا اولى من قول بعضهم امر قائم بغيره لانه يخرج علم الواجب تعالى اذ صفاته ليست غير ذاته ولعله اختار عدم اندراجه في الحد او اختار عدم الغيرية توجب لموصوفها وهذا الايجاب عادي ان كان الحد لعلم المخلوق فقط واعم من العادي والحقيقي ان كان الحد لمطلق العلم تميزا مصدر من باب التفعيل بحذف الياء الاولى ومعناه جدا كرن وبه يخرج كل صفة سوى الادراك وقد يزعم ان السواد مثلا يوجب لموصوفه تميزا عن الابيض فلا يخرج وهذا وهم لان المصدر من باب التفعيل لا التفعل بمعنى جدا شدن لا يحتمل النقيض يخرج الظن والشك والجهل المركب والتقليد لاحتمال الاولين النقيض في الحال والاخيرين في الاستقبال ثم في معنى العبارة وجوه احدها لا يحتمل التميز نقيض نفسه وزيفه القوم بان الشيء لا يحتمل نقيض نفسه لان معنى احتمال شيء لشيء ان يجوز اتصاف الاول بالثاني واجيب بان معنى الاحتمال ههنا جواز ان يزول هذا التميز ويحصل بدله ما يناقضه ثانيها لا يحتمل متعلق هذا التميز نقيض هذا التميز وهو مختار المحققين والمتعلق بالفتح في التصور هو الشيء المتصور وفي التصديق هو طرفا القضية والتميز في الاول هو الصورة الحاصلة في العقل وفي الثاني هو الاثبات والنفي فالمراد بالتميز ما به التميز لا المعنى المصدري لعدم احتماله النقيض واورد عليه اولا ان العلم الذي هو تصور عين الصورة والعلم الذي هو التصديق عين الاثبات او النفي لا ما يوجبها وثانيا بانه لا يصح تقسيم العلم الى التصور والتصديق لان العلم يوجبهما فيغايرهما اجيب بان كون العلم هو الصورة والاثبات والنفي هو مذهب الحكيم اما عندنا فالعلم ما يوجبهما ونحن لا نسمي الصورة تصورا والاثبات والنفي تصديقا حتى لا يصح التقسيم بل نقول العلم ان كان موجبا للاثبات او النفي فتصديق والا فتصور وهذا تقسيم صحيح وثالثا ان القول بالصورة الحاصلة قول بالوجود الذهني والمتكلم ينفيه اجيب بان المحققين يثبتونه او بان المراد بالصورة ههنا الشبح الخيالي لا الموجود كما يزعمه القائل بالوجود الذهني ورابعا بان متعلق العلوم العادية كعلمنا بان جبل احد ينقلب اليوم ذهبا يحتمل النقيض فيخرج عن الحد ذلك لان خرق العادة جائزة اجيب بان المراد بعدم احتمال النقيض ان لا يجوز من العالم الحكم بوقوع نقيضه لا في الحال ولا في المآل وهذا لا ينافي ان يكون النقيض ممكنا بالذات فانك اذا ابصرت زيدا ايقنت بانه موجود يقينا لا يزول مع ان زيدا في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون ثالثها ان لا يحتمل صفة للصفة والضمير فيه للمتعلق والمراد نقيض الصفة فالعلم صفة لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة وعلى هذا يكون التميز بالمعنى المصدري والتصور عين الصورة والتصديق عين الاثبات

والنفي على وفق الحكماء فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني اعلم ان اصل هذا التعريف قولهم صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيضين وهو مختار صاحب المواقف واريد بالمعاني ما ليس محسوسا باحدى الحواس الخمس ويقابلها الاعيان و هي المحسوسات باحدها فعلى هذا يخرج عن التعريف ادراك الحواس ولما كان مختار الاشعري ان ادراكها علم ترك المتاخرون قيد المعاني كذا ذكره الشارح وشاملا للتصورات بناء على انها لا نقائض لها لان عدم احتمال النقيض اعم من ان لا يكون له نقيض اصلا كالتصور و ان يكون له نقيض لكن الادراك اليقيني لا يمكن ارتفاعه وههنا بحث وهو ان المراد بالنقيض في الحد نقيض التميز على ما اختاره المحشي والتصور علم موجب للتميز لا عين التميز فكون التصور لا نقيض له لا يصلح سببا للدخول في الحد اجيب اولا بان المعنى لا نقائض لتميزها الذي هو الصورة على حذف المضاف وثانيا بان انتفاء نقيض العلم يوجب انتفاء نقيض التميز الحاصل من العلم وثالثا بان معنى النقيض في الحد نقيض الصفة لا نقيض التميز على ما زعموا اشارة الى انه غير مختار عنده واختلف فيه فقيل المفردات لا تتناقض اذ التناقض هو عدم اجتماع مفهومين في الصدق على الشيء والارتفاع عنه وهذا لا يوجد في المفردين كالانسان واللاانسان الا اذا اعتبر حملها على شيء وحينئذ يحصل قضيتان متناقضتان موجبة وسالبة وقيل بل تتناقض لان نقيض الشيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء واختاره الشارح اما اولا فلانه المطابق لمصطلح اهل المنطق كقولهم نقيضا المتساويين متساويان واما ثانيا فلانه لو لم يكن للتصور نقيض لزم ان يكون كل تصور علما مع ان بعضها لا يطابق الواقع وان ما لا يطابقه جهل لا علم واجيب عن الاول بانه مجاز بمعنى انه لو اعتبر النسبة معهما كانا متناقضين وعن الثاني ما افاده السيد السند من انا اذا رأينا حجرا نتصوره انسانا فهذه الصورة الانسانية تصور مطابق للانسان وانما الخطاء في الحكم بانها صورة المرئي لكنه اي التعريف لا يشتمل غير اليقينيات من التصديقات لاحتمالها النقيض ومقصود الشارح ان هذا التعريف وان ترك فيه هذا القيد ليكون شاملا لكنه اقل شمولا من التعريف الاول هذا جرى عادة المصنفين بذكره هنا حين يراد الفصل بين كلامين ويقال في تاويله خذ هذا ومضى هذا وقيل كلمة ها اسم فعل بمعنى خذ وذا اسم اشارة فلا تقدير ولكن ينبغي ان يحمل التجلي في التعريف الاول على الانكشاف التام الذي لا يشتمل الظن يريد بيان ما هو المختار عنده بعد ما ذكر حال ظاهر التعريفين الماثورين عن العلماء والحاصل ان المختار هو التعريف الثاني وانه ينبغي تاويل التعريف الاول بحيث يطابق الثاني في عدم شمول التصديق الغير اليقيني لانه لا يسمى علما في اصطلاحنا لان العلم عندهم مقابل للظن اي عند الاشاعرة بخلاف الحكماء فان العلم عندهم حصول صورة الشيء في العقل فيشتمل اليقين والظن وهكذا حمله السيد السند في شرح المواقف قال التجلي هو الانكشاف التام الذي لا اشتباه فيه فخرج عن الحد الظن والجهل المركب اعتقاد المقلد المصيب انتهى ولم يذكر الشارح الجهل المركب واعتقاد المقلد لانهما في حكم الظن للمخلوق صفة للمضاف اليه اي المخلوق فهو مصدر بمعنى المفعول من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب الضمير في لذاته للخالق او للعلم وقيل الثاني غير صحيح والا لزم ان يكون علمه تعالى قائما بنفسه لا قائما بذاته تعالى وفيه نظر لان معنى كون العلم لذاته في هذا المقام هو انه غير محتاج الى السبب لا انه قائم بنفسه ثلثة الحواس السليمة احتراز عن المريضة كباصرة الاحول وذائقة الصفراوي والخبر

الصادق والعقل لم يقيد العقل لان من اصاب عقله افة لا يسمى عاقلا بحكم الاستقراء هو التفحص واصله طلب المفقود فى قرية قرية
اى الحصر استقرائى لا عقلى ووجه الضبط اى ضبط الاقسام بين النفى والاثبات وقد جرت عادتهم به وان لم يكن الحصر عقليا ان
السبب ان كان من خارج اى خارج للمدرك فالخبر الصادق فانه صوت يسمع من خارج والا اى وان لم يكن خارجا عنه فان كان
آلة غير المدرك صفة لآلة اى ان كان السبب آلة مغايرة للمدرك فالحواس والا اى وان يكن آلة مغايرة للمدرك فالعقل ان
قلت المدرك فى الحقيقة هى النفس الناطقة والعقل من اسباب الادراك فكيف لا يكون مغايرا للنفس اجيب بوجهين احدهما ان
الشارح بنى الكلام على التسامح كما هو عادة المشائخ فى ترك التدقيقات الفلسفية وذلك لان العقل هو السبب القريب للادراك وما
سواه من الاسباب كالخوادم له فجعلوه كانه على التجوز كقولهم القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة مع ان المؤثر فى الحقيقة هو
القادر وهذا الجواب هو الصحيح المطابق لقوله بعد سطور ليشتمل المدرك كالعقل ثانيهما ان العقل صفة النفس والصفة لا تغاير الموصوف
عند الاشاعرة اذ الغير عندهم ما ينفك فى الوجود وهم يقولون صفة الموصوف لا عينه ولا غيره ودفع اولا بان حمل الغير على هذا المصطلح
خلاف المتبادر وثانيا بان قولهم لا عينه و غيره انما هو فى الصفات القديمة وثالثا بانا لا نسلم ان العقل لا ينفك عن النفس ان
قلت كيف نفى كون العقل آلة مع انه ... فيما بعد العقل قوة للنفس بها تستعد للعلوم اجيب بوجهين احدهما ان النفى متوجه الى
القيد فقط والمعنى ان لم يكن الآلة مغايرة للمدرك بل كانت عينه فهى العقل ثانيهما ان النفى متوجه الى المقيد ولكن صفة الشئ لا تسمى
آلة له فلا يقال ان حرارة النار آلة لاحراقه واورد عليه اولا ان اطلاق الآلة على العقل شائع فى عبارات المشائخ وثانيا انه يلزم استدراك
غير المدرك اذ يكفى ان يقال ان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالوصف بغير المدرك يدل على ان الفرق به بعد الاشتراك
فى كونهما آلة فان قيل حصر الاسباب فى الثلاثة غير صحيح لان السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تاثير
للحاسة والخبر والعقل اذ قد تقرر عند الاشعرى انه لا تاثير للاسباب المخلوقة فى الحقيقة خلافا للحكماء والسبب الظاهرى اى ما يعد اهل
العرف سببا كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق لف ونشر مرتب فى الادراك والسبب المفضى مبتدأ
والخبر لا ينحصر والافضاء التبليغ اليه الى العلم فى الجملة اى ماله مدخل ما فى حصول العلم من خلاف قريبا او بعيدا ظاهرا او خفيا بان
يخلق الله تعالى العلم تفسير للافضاء معه اشارة الى ان الله تعالى خالق مع السبب لا بالسبب وفيه خلاف العلماء وظاهر مذهب
الاشعرى هو الاول بطريق جرى العادة الالهية وفيه رد على الحكماء حيث زعموا ان العلم لا يتخلف عن اسبابه ومن ههنا ان هذا بارادة
الله سبحانه وان شاء لم يخلقه على سبيل خرق العادة واعلم ان الفعل اذا تكرر صدوره عن الله سبحانه مرات لا تحصى حتى لم يستغرب به
المشاهدون كاحراق النار سمى فعل العادة وان كان بخلافه كصيرورة النار بردا وسلاما سمى خرق العادة والمشهور ان المراد هى العادة
الالهية وتحرز بعضهم عنه لعدم اذن الشارع ولا يبعد عندى حملها على عادة المصنوعات مجازا ليشتمل المدرك متعلق بمقدر اى
يراد المفضى كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا يحصر فى الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان بالكسر قوة يدرك بها المعانى
القائمة ببدن المدرك كالهم والغم والفرح والعطش والجوع واختلف فى انه قوة الوهم التى هى احدى الحواس الباطنة ام غيرها والمشهور

هو الاول والحدس قوة توجب سرعة انتقال الذهن الى المطلوب العلمي من غير حاجة الى التفكر وهذه القوة من اشرف آلات الادراك لاستغناء صاحبها عن تعب التعلم والاستدلال وربما بلغت الى انكشاف جميع ما يمكن للبشر ادراكه بالنظر والتجربة هي تكرار مشاهدة السبب عن اسبابه كالموت عن السم ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات اي بمعنى الكسب المقابل للضروري وانما قيد بذلك لان نظر العقل قد يطلق بالمعنى العام الشامل للكسبي والضروري والمقدمات من عطف الخاص على العام لاختصاصها بالقضايا التي يتالف منها القياس والمبادي يعمها واجزاء القول الشارح ويجوز ان يخص المبادي باجزاء المعرف وحاصل السوال ان الحصر باطل لانكم ان اردتم السبب المؤثر في الحقيقة فهو الله سبحانه وحده وان اردتم السبب الظاهري فهو العقل وحده وان اردتم مطلق السبب مؤثرا وظاهرا قريبا او بعيدا فالاسباب اكثر من ثلاث قلنا هذا اي الحصر في الثلاثة على عادة المشائخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة حاصله ان المراد بالسبب هو ما يفضي في الجملة والاسباب المفضية وان كانت اكثر من ثلاثة بحسب التدقيق لكن المشائخ حصروها في ثلاثة تقريبا الى الضبط فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها بخلاف الحواس الباطنة فان وجودها مشكوك عندهم سواء كان من ذوي العقول او غيرهم من البهائم فانها تبصر وتسمع وفي التسوية اشارة الى وجه عدم ادراجها في العقل جعلوا الحواس احد اسباب العلوم ولما كان معظم المعلومات الدينية اي اكثرها اسم مفعول من التعظيم مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر تشريفا له واهتماما بشانه لافادته معلومات الدين والا فيجوز ادراجه في العقل ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والخيال والوهم وغير ذلك من الفكر والحفظ وجزء الشرط جعلوه سببا ثالثا وبيانها ان الدماغ ذو بطن منقسم الى ثلثة تجويفات اوسعها التجويف المقدم الذي يلي الناصية ثم التجويف المؤخر الذي يلي القفاء واضيقها التجويف الاوسط وقد خلق في هذه التجاويف خمس حواس احدها الحس المشترك في مقدم التجويف الاول يرتسم فيه جميع مدركات الحواس الظاهرة ما دام المدركات حاضرة عندها فصورة القمر عند رويته منقوشة في الحس المشترك وكذا الصوت عند سمعه فهو كحوض يقع فيه خمسة انهار الثانية الخيال في مؤخر التجويف الاول يحفظ مدركات الحس المشترك فهو كالخزانة لها فانك اذا ابصرت زيدا فما دام زيد حاضرا عندك فصورته مرتسمة في الحس المشترك فاذا غاب صارت صورته مرتسمة في الخيال وبهذه الحاسة يعرف زيدا اذا عاد بعد غيبته الثالثة الوهم في مؤخر التجويف الاوسط يدرك بها المعاني الجزئية والمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة مع وجوده في المحسوسات كادراكنا شجاعة زيد وبخل عمرو وقال بعض المحققين هذه القوة غالبة على القوى بل على العقل ايضا ولذا يتوحش احدنا عن الميت وان حكم العقل بانه لا مخافة عنه الرابعة الحافظة في التجويف المؤخر تحفظ المعاني الجزئية التي تدركها الوهم فهي خزانة الوهم الخامسة المتصرفة في مقدم التجويف الاوسط ومن شانها تركيب الصور والمعاني وفصل بعضها عن بعض وملخص كلامهم في اثباتها انا قد ندرك جزئيات لا بالحواس الظاهرة وقد تقرر ان الجزئي لا يدرك الا بحاسة جسمانية فعلم ان مدركاتها حواس جسمانية باطنة وليس يدركها النفس لانها مجردة غير جسمانية اما ثبوت الحس المشترك فلان النائم وصاحب البرسام يبصر ويسمع ما

لا وجود له فی الخارج واما الخیال فلان الحس المشترك تقبل الصور والحفظ غیر القبول فالحافظ حاسة اخری هی الخیال لان الواحد لا
یصدر عنه الا الواحد بزعمهم واما الوهم فللقطع بان شجاعة زید معنی شخصی غیر محسوس بالحواس الظاهرة بل المحسوس آثارها و
لا بالحس المشترك والخیال لانهما لا یحسان الا ما بلغهما من الحواس الظاهرة فمدرکها حاسة اخری واما الحفظ فلان الوهم قابل للمعانی
فلا بد لحفظها من حاسة اخری اذ الحفظ غیر القبول واما المفکرة فلانا نتصور انسانا ذا راسین وانسانا بلا راس ولیس هذا فی الحس
المشترك والخیال لانه لیس من المحسوسات بالحواس الظاهرة ولا فی الوهم والحفظ لانه لیس من المعانی الموجودة فی المحسوسات
الظاهریة فهو فی حاسة اخری اما دلیل تعیین مواضعها فلاختلال ادراك الحاسة بآفة موضعها من الدماغ کما علم من الطب هذا مختصر
مقالتهم ولم یتعلق لهم غرض بتفاصیل الحدسیات والتجربیات والبدیهیات والنظریات لان تفصیلها من داب الفلاسفة وکان
مرجع الکل الی العقل جعلوه سببا ثالثا جزاء لما لم یثبت یفضی الی العلم بمجرد التفات ای توجه وهذا فی البدیهی او بانضمام حدس الی
الالتفات او تجربة او ترتیب مقدمات وهذا فی النظری فجعلوا السبب فی العلم بان لنا جوعا وعطشا مثال الوجدانی وان الکل اعظم
من الجزء مثال البدیهی وان نور القمر مستفاد من نور الشمس مثال الحدس قال الحکماء التامل فی زیادة نور القمر ونقصانه علی حسب البعد
والقرب من الشمس وکون الطرف المحاذی لها نورانیا وغیر المحاذی مظلما وفی انخساف القمر علی حسب دخوله فی مخروط ظل الارض کلا او
بعضا یعطی یقینا بان نوره مستفاد منها وقد انکر بعض علمائنا علیهم واستدل بدلائل نقلیة لا تدل علی مطلوبه فمنها قوله تعالی یسئلونك
عن الاهلة قل هی مواقیت للناس والحج اجیب بانهم سألوا عن الفائدة لا عن العلة ولو سلم فنقول اجیبوا بغیر ما سألوا عنه ارشادا الی
ان اللائق بهم السوال عن الشرعیات وما لا یمکن تحصیله الا عن صاحب الوحی صلی الله علیه وآله وسلم ومنها قوله تعالی هو الذی جعل الشمس
ضیاء والقمر نورا والجواب ان السبب العادی لا ینافی الجعل کیف واکثر المخلوقات منوطة بالاسباب ومنها قوله تعالی وجعلنا اللیل والنهار
آیتین فمحونا آیة اللیل وجعلنا آیة النهار مبصرة وفسرت بان آیة اللیل القمر وآیة النهار الشمس وخلق القمر کالشمس فامر الله تعالی جبریل
علیه السلام ان یمسح القمر ویمحو نوره والجواب اولا ان اسناده ضعیف وفسر الآیة بان آیة النهار هو النهار وآیة اللیل هو اللیل وثانیا بعد تسلیم
صحة الاسناد ان جبریل محا نوره الذاتی حتی صار مستضیئا بالشمس وبالجملة استخراج الخسوف بالحساب العملی المذکور فی المجسطی والزیجات
یعطی الیقین بما ذکره الحکماء ولذا اعترف به المحققون من ائمة الاسلام کالامام الغزالی وتمام بسط الکلام فی مؤلفاتنا الریاضیة ککتابنا سر السماء و
کتابنا اما غسطن ورسائلنا فی معرفة الخسوف والکسوف وان السقمونیا مسهل للصفراء مثال التجربی والسقمونیا لبن نبات یجفف فیجمد وهو
شدید الحرارة والیبوسة لکن یستعمل مع المصلحات فیخرج الصفراء وهی خلط حار یابس اصفر اللون مر الطعم واذا غلب علی ظاهر البدن حدث
الیرقان وان العالم حادث مثال النظری هو العقل بالنصب مفعول ثان لقوله فجعلوا وضمیر الفصل للحصر وان کان العلم فی البعض
کالحدسی والتجربی باستعانة من الحس کالسامعة والباصرة فالحواس بتشدید السین جمع حاسة من حس اذا طلبه وادرکه بمعنی القوة
الحاسة بیان لوجه التانیث وانه لیس المراد بالحاسة العضو الحامل للقوة کالاذن والعین والقوة کیفیة فی العضو بها یصدر عنه الفعل خمس
خلافا لمن زعم انها اربع والذوق من اللمس والنظام حیث زعم انها ست والسادسة ما یدرك بها لذة الجماع والحق انها باللمس بمعنی ان العقل

حاكم بالضرورة بوجودها لا بمعنى ان العقل يحكم بالحصر ونفي الزائد فان البرهان لم يقم على ذلك واما الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلم يتم دلائلها على الاصول الاسلامية فانها مبنية على ثلثة اصول احدها ان النفس الناطقة مجردة وان المجرد لا يدرك الجزئيات الا بواسطة الحس واما عندنا فالنفس جسم على تقدير تجردها نمنع استحالة ادراكها الجزئيات والا لم يكن تدبيرها البدن الجزئي ثانيها ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذا باطل عندنا فيجوز ان يكون الحس المشترك والخيال حاسة واحدة يصدر عنها القبول والحفظ وكذا الواهمة والحافظة هل يجوز ان يكون في الدماغ حاسة واحدة يصدر عنها الافعال الخمسة ثالثها ان الواجب غير مختار فلا يصدر عنه الفيض على احد الا على حسب اقتضاء اسبابه والا لزم الترجيح بلا مرجح ومذهبنا ان الواجب مختار وله ان يرجح ما شاء باختياره فيجوز ان يخلق الادراك في النفس متى شاء بلا حاسة هذا ولنا في هذا المقام تحقيق شريف بسطناه في مؤلفاتنا وملخصه ان الباطل هو اثبات تلك الحواس على سبيل الوجوب والابتناء على تلك المقدمات الفاسدة واما اذا اثبتناها على سبيل الظن لامارات يجدها من يستعمل الطب و اعتقدنا انه تعالى مسخر الحواس بقدرته كسائر الاسباب وانه قادر على خلق الادراك بدونها فلا باس قطعا لما نجد من فساد الخيال بآفة اصابت مقدم الدماغ والفكر بآفة وسطه والحفظ بآفة مؤخره وصلاح الكل باصلاح تلك المواضع ولذلك تجد في كلام كثير من ائمة الدين الاعتراف بها فاحفظ. السمع قيل قدمه لشرفه اما اولا فلانه يدرك من جميع الجوانب واما ثانيا فلانه قد يدرك من وراء الجدار بخلاف البصر في الامرين واما ثالثا فلانه يتوقف كسب الفضائل الدينية عليه واما رابعا فلتوقف اكثر الكمالات الانسانية عليه ولذا ترى كثيرا من العميان اصحاب عقول وعلوم والصم ملحقين بالبهائم لا ينطقون ولا يفهمون وهذا مذهب الحكماء الاشراقيين ورجح بعضهم البصر ويؤيد الاول تقديم السمع على البصر في النصوص وهي انث بتاويل الحاسة او نظرا الى الخبر قوة مودعة موضوعة في العصب في الفارسية پي وهو جسم ابيض سهل الانعطاف عسير الانقطاع ينبت من الدماغ او من النخاع ويوصل قوة الحس والحركة منهما الى البدن وتفصيل ذلك ان الدماغ موضوع في الراس ويتصل به النخاع الموضوع في فقار الظهر وفي الدماغ تجويف مملو بالبخار اللطيف النوراني المسمى عند الاطباء بالروح النفساني وقد خلق في هذا الروح قوة الحس والحركة وفي الانسان سبع وسبعون عصبة فاربع عشرة من الدماغ وسائرها من النخاع وبعضها للحس وبعضها للحركة وهذا الروح يدخل فيها ويصل الى سائر البدن فاذا انقطعت عصبة او وقع فيها خلط يسد مجراه بطل حس العضو او حركته ومن ذلك الخدر والرعشة والفالج وبطلان الشم والسامعة والكتاب لا يحتمل تفصيلا اكثر من هذا المفروش في مقعر الصماخ المقعر ظرف من التقعير ومقعر الاناء باطنه ومقعر البير غورها والصماخ بالكسر ثقبة الاذن وقد تطلق على الاذن والسين لغة وذكر علماء التشريح ان ثقبة الاذن خلقت معوجة لئلا يدخلها الاصوات القوية والاهوية الحارة والباردة والفاسدة دفعة لذكاء حس باطنها وتنتهي الثقبة الى فضاء قد فرش العصب على باطنه وهذا الفضاء مملو بهواء راكد يحدث الصوت بتحركه تدرك بلفظ المجهول بها الاصوات الباء للسببية او الاستعانة والحاصل واحد بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ والصوت كيفية تحدث في الهواء من تموجه الشبيه بتموج الماء عند وقوع حجر فيه ويحدث التموج اما من قرع جسم كوقوع حجر على حجر او من قلع كانكسار خشب او من خرق الهواء كاوتار الطنبور ويكون شدة الصوت على حسب قوة القرع والقلع والخرق فاذا ضعف جدا فلا

صوت فاذا وصل التموج من الهواء الخارج الى الهواء الذى فى تجويف الصماخ حصل ادراك الصوت وقد يصادف الهواء المتموج مصادما من جدار وجبل فيعود متموجا كالموج اذا قرع الساحل فيبلغ الصماخ ثانيا وهو الصدى واذا قرب المصادم كجدار البيت لم يتمايز الصوتان فلم يسمع صدى ويستدل على ان السمع بوصول الهواء بوجوه احدها اما الصوت ثانيها انا نسمع الصوت من بعد بعد القرع ثالثها ان من وضع فمه فى انبوبة ووضع طرفها الآخر على اذن رجل وتكلم لم يسمع صوته احد من الحاضرين الا ذلك الرجل واعترض عليه اولا بانا نسمع الصوت من وراء الجدار الغليظ والجواب ان الجدار لم يكن مسقفا مسدود الباب و الكوى لم يحصر الهواء والا فان اشتد غلظ الجدار والسقف فسماع الصوت ممنوع وان لم يشتد غلظهما نفذ الهواء فى مسامهما مجردا عن اكثر كيفيات الصوت وثانيا بانا نسمع صوت لب اللوز فى قشره وكذا صوت الحصاة فى كرة مجوفة مما لا مسام فيه كالذهب والحديد والجواب ان الجسم المحيط يتحرك بقرع ما فى باطنه فيتموج الهواء من حركته وكثيرا ما يوجد الحركات الضعيفة فى الاجسام القوية ونحن لا ندركها كطنين الطاس ولذا ينقطع اذا وضع اليد عليه وحل هذين الاشكالين على هذا التحقيق من خواص مؤلفاتنا بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك رد على الطبعية القائلين بان الحاسة تدرك بطبعها وايضا على جمهور الفلاسفة القائلين بان الهواء اذا تموج استعد لفيضان كيفية الصوت عليه من العقل الفعال الذى يزعمون انه جبرئيل ثم اذا وصل هواء الى الصماخ استعد القوة المودعة فى العصبة لان يفيض العقل الفعال عليها ادراك تلك الكيفية وكلا الفيضين واجبان بلا تخلف وايضا على من يتعصب من اصحابنا فينكر حصول الادراك بهذا السبب ويقول هو بخلق الله سبحانه من غير هذا السبب والمختار كما اشار اليه الشارح هو ان وصول الهواء سبب قد جرت العادة الالهية بخلق الادراك عنده والدليل عليه انا نجد الادراك يدور على هذا السبب وجودا وعدما والدوران وان كان دليلا ظنيا لكنه قد يؤدى الى حدس موجب للجزم فى النفس اشارة الى رد بعض الحكماء حيث زعموا ان مدرك المحسوسات هى الحواس لا النفس عند ذلك اى عند وصول الهواء وفيه اشارة الى اختلاف بين اهل السنة فى ان الحق سبحانه يفعل بالسبب او عند السبب فالاول مختار الامام الغزالى والشيخ محى الدين بن عربى فى بعض مواضع فتوحاته مستدلا بقوله تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم والثانى ظاهر مذهب الاشعرى من ان كل ممكن مستند الى الحق تعالى بلا واسطة وزعم الامام الرازى ان كون السبب آلة لا ينافى الاستناد بلا واسطة وللمحقق الدوانى بحث فيه وههنا ابحاث لطيفة احدها زعم بعضهم ان التعريف تم على قوله مقعر الصماخ وما بعده توضيح وبيان للفائدة وعندى فيه نظر لان تلك العصبة ذات قوى اخر كالقوة الجاذبة للغذاء والماسكة له و الهاضمة له والدافعة للفضول كالوسخ فلا بد من قوله تدرك بها الاصوات ثانيها قيل اذا قرب الصوت من الاذن استقبلة القوة خارج الاذن والا لم يدرك جهة الصوت وعندى فيه نظر اذ انتقال القوة بلا انتقال العضو الحامل لها سفسطة والوجه ان الصوت ينفذ من مسام البدن ولذا نسمعه ولو جعلت الانامل فى الاذنين ثالثها **والبصر وهى القوة المودعة فى العصبتين** منشؤهما مقدم الدماغ خلف منشأ عصبتى الشم قريبا منه ولذا يوجد رائحة الكحل المطيب **المجوفتين** اسم مفعول من التجويف والاعصاب كلها مصمتة اى لا جوف لها ولكن ينفذ الروح فيها بلطافة ومثله جالينوس بنفوذ ضوء الشمس فى الماء الا

عصبتا البصر فلها جوف للحاجة الى توفر الروح فينفذ فيهما الروح النوري من الدماغ الى العينين اللتين تتلاقيان نون ملتقى
الحاجبين فيكون لهما جوف واحد مشترك يسمى مجمع النورين والحكمة فيه ان يتقوى النور بالاجتماع وان لا تعمى العين بوقوع الآفة
فى مبدأ العصبة وقيل ليكون المرئى واحداً ثم تفترقان تتناديان الى العينين اى تتصلان والتادى الوصول واختلف علماء
التشريح فيه فقيل تتقاطعان تقاطع الصليب فيصل العصبة اليمنى الى العين اليسرى والعصبة اليسرى الى العين اليمنى و
قيل بل يصل اليمنى الى اليمنى واليسرى الى اليسرى والاول مختار الشارح فى شرح المقاصد وكلامه فى هذا الشرح يحتمل الوجهين و
فى المعنى الثانى اظهر ولعل سبب الاختلاف اختلاف وضع العصبتين فى ابدان المشرح حين كما ترى من اوضاع العروق المقصودة
فى الايدى والله اعلم يدرك بها الاضواء والالوان ذكر الحكماء ان المبصر اولا وبالذات هو الضوء واللون وما سواهما مبصر بالعرض و
زعم قوم ان الضوء نوع من الالوان ودفع بان البلور يضىء فى الظلمة مع ان اللون لا يبصر فيه بالاجماع والاشكال الشكل عرض يحصل
للسطح او الجسم من حيث احاطة حد به كالدائرة والكرة او حدود كالمثلث والمربع والمقادير سواء كان المقدار متصلا وهو الحجم كالعظم و
الصغر او منفصلا وهو العدد كالخمسة والعشرة والحركات حصر الحكماء مدركات البصر فيما ذكره الشارح والتشابه والاختلاف والشفافية
والكثافة والبعد والوضع والتفرق والاتصال والاطراف وارد عليهم امور يظهر بعد التامل انها راجعة الى ما ذكر كالضحك والبكاء
فهما من الشكل والحركة كالطلاقة والعبوس فهما من الشكل والسكون وكالاستقامة والانحناء فهما من الشكل وكالكثرة والقلة فهما من
العدد وكالكتابة وسائر النقوش فهى من الوضع والشكل وهذا الحصر عند نا عادى ولا يمتنع رؤية ما سواها كما ذكر فى بحث رؤية الحق
سبحانه مما يخلق الله تعالى ادراكها فى النفس عند استعمال العبد تلك القوة هذا بحسب العادة والا فقد جوز الاشعرى ان يبصر
اعمى الصين بقعة اندلس بخلق الله سبحانه الادراك فيه والشم وهى قوة مودعة فى الزائدتين بالزاء المعجمة والزائدة بالفارسية افزونى
وصحح بعضهم بالمهملة وهو ما نتأ من الجبل وهما عصبتان مستديرتان وارد عليه انه لا يصدق التعريف على القائمة باحدى
الزائدتين فالاولى ان يقال فى الزائدة قلت تسامح لظهور المقصود ولو افرد كان ما افسد اعظم مما اصلح لايهامه انها زائدة واحدة
النابتتين من النبت وهو بالفارسية رستن فى مقدم الدماغ بضم الميم وتشديد الدال الشبيهتين بحلمتى الثدى الحلمة بفتحتين
رأس ثدى المرأة وفى الكلام تجريد يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المكيف بكيفية ذى الرائحة اختلف فى كيفية الشم فقال
الجمهور يتكيف الهواء برائحة المشموم كالمسك مثلا بسبب المجاورة ثم يتكيف الهواء الآخر المجاور لذلك الهواء وهكذا الى ان يصل التكيف
الى الهواء المجاور للحلمتين او يصل الهواء المتكيف بعينه من خارج الانف الى الخيشوم بجذب الاستنشاق وبالجملة المشموم حقيقة
هو الكيفية القائمة بالهواء وذهب قوم من الحكماء الى ان الشم بوصول اجزاء منفصلة من ذى الرائحة الى الدماغ وقد ينسب
هذا القول الى ابى نصر الفارابى ودفع بانه يلزم انتقاص المشموم ساعة فساعة واجاب بعضهم بالتزامه وايده بانتقاص الورد
اذا شم ولم يعرف انه من حرارة النفس واجاب بعضهم بمنع الانتقاص عند من ينكر الجوهر الفرد لان الجسم عنده غير متناهى الاجزاء
وفيه نظر لان كل منفصل عن الجسم فهو جسم عند منكرى الجوهر ولا يمكن ان ينفصل من الجسم اجسام لا تحصى من غير انتقاصه

الى الخيشوم بالشين المعجمة ما بعد من ثقبة الانف اى انصاها وقيل عظم مثقب بين الانف والدماغ ينفذ الرائحة فى ثقوبه تدريجا و الحكمة فيه ان لا يدخل الروائح القوية فى الدماغ دفعة فتؤذيه والذوق وهو قوة منبثة منتشرة اسم فاعل من الانبثاث هو انفعال من البث وهو التفريق وانما وصف الذوق واللمس بالانبثاث لا بالايداع لان محلهما اوسع من محال القوى السابقة فناسب التفريق فى العصب المفروش على جرم اللسان الجرم بالكسر هو الجسم واكثر ما يطلق على الاجسام اللطيفة واختلف فى الذوق فقيل يختلط الاجزاء اللطيفة من المطعوم باللعاب وتنفذ بمعونته فى العصب فيكون المحسوس كيفية المطعوم وقيل يتكيف اللعاب بطعم المجاورة فيكون المحسوس طعم اللعاب واختار الشارح الاول على عكس ما اختاره فى الشم لانه الظاهر مع عدم ورود المحذور الذى كان يلزم هناك واللمس وهى قوة مخلوقة فى الالياف الدقيقة من الاعصاب منبثة فى جميع البدن فيه بحث لما ثبت عند اهل التشريح انه لا حس للعظم والرية والكبد والطحال والكلى لعدم انتساج الالياف العصبة فيها والحكمة فيه ان العظم حامل ثقل البدن والرية دائمة الحركة للتنفس ومهبط النوازل المؤذية والكبد والطحال معدن الاخلاط الحارة والكلى مجرى البول المالح فسلب عنها الحس لئلا يدوم الوجع نعم قد البست غشاء لطيفا ذا حس ليخبر بحدوث المرض فيها وذكر بعضهم ان ثلث اللحم حساس وهو الذى يلى الجلد وثلثاه بلا حس واجيب بانه اراد ظاهر البدن واورد عليه الاظفار اللهم الا ان يراد بالجميع الاكثر وقد يقال حذف المضاف اى جلد البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك كاللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل وحصر الحكماء الملموسات فيها وزعم بعضهم ان الملموس بالذات الحرارة والبرودة والرطوبة و اليبوسة اما غيرها فتلمس بتوسطها ولعل هذا وجه تخصيص الشارح اياها بالذكر وزاد بعض المحشين الصلابة واللين وصرح الامام الرازى بانهما من الكيفيات الاستعدادية لا الملموسات عند التماس تفاعل من المس والاتصال به اى بالبدن وبكل حاسة الجار والمجرور متعلق بيوقف قدم للحصر اى من الحواس الخمس يوقف بلفظ المجهول من الوقوف وهو الاطلاع اى يطلع بتشديد الطاء على ما وضعت الجار والمجرور مفعول ما لم يسم فاعله هى اى تلك الحاسة له يعنى ان الله تعالى خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها الضمير لكل بتاويل الحاسة والمعنى لا يدرك بحاسة منها ما يدرك بالحاسة الاخرى اعلم ان نفى هذا الادراك ظاهر فى بعض الحواس للقطع بان البصر لا يسمع والسمع لا يبصر والشم لا يسمع ولا يبصر ولكنه يشكل فى اللمس والبصر فان البصر قد يدرك نحو الملاسة والخشونة والرطوبة واليبوسة مع انها من الملموسات عندهم واللمس قد يدرك نحو المقدار والحركة والسكون مع انها من المبصرات عندهم واجيب بوجوه احدها ان التخصيص اضافى لا حقيقى لان الامور المذكورة وان كانت مدركة باللمس والبصر معا لكنها لا تدرك بالسمع والذوق والشم وهو كما ترى بعيد عن العبارة بمراحل ثانيها ان المراد بالادراك ما كان بالذات وليس الامور المذكورة مبصرة او ملموسة بالذات ثالثها ان المراد بالادراك هو التام الكامل وهذا الجواب هو المختار والقائل انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف بين اهل السنة القائلين بالجواز و

ت الالياف

ت داماد

ـه المراد بالجواز الامكان العقلى الذاتى لا الوقوع ١٢

الفلاسفة القائلين بالامتناع والحق الجواز لما ان ذلك اى الادراك بالحاسة بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس بل هى اسباب
جرت عادة الحق سبحانه بخلق الادراك عند استعمال العبد اياها فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة قيل الاولى عند
بدل عقيب واجيب بان المراد التاخر الذاتى ادراك الاصوات مثلا فان قيل اليست الذائقة تدرك حلاوة الشئ وحرارته
معا قلنا لا بل الحلاوة بالذوق والحرارة باللمس الموجود فى الفم واللسان وقال بعض المحشين يجوز ان يكون فى اللسان حاسة واحدة تدرك
الحلاوة والحرارة معا فيصح قول المصنف بلا حاجة الى جواب الشارح الذى هو دعوى وجود القوتين فى اللسان بلا دليل وعندى
فيه بحث لانه ينافى قول المصنف الحواس خمس مخالف لاجماع العقلاء على ابطال اثبات الحاسة السادسة مع ان فى الخمس كفاية
ولا استبعاد فى اجتماع القوتين فى عضو بل العضو الواحد يكون ذا قوى اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بل ثمان كما
فى المعدة فان هذه القوى الاربع موجودة فيها لجذب الطعام ومسكه وهضمه ودفع ثقله وفيها اربع اخر لجذب غذائها اعنى الدم
المجلوب من الكبد وامساكه وهضمه ودفع ما بقى وكذا فى الرحم لتدبير غذائه وتربية الجنين كما تقرر فى علم الطب والخبر الصادق اى
المطابق للواقع فان الخبر كلام اى مركب من الكلمتين فصاعدا بالاسناد وهذا يشتمل الخبر والانشاء يكون لنسبته خارج يخرج الانشاء
تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وحقق بعضهم انهما من
اوصاف النسبة اولا والخبر ثانيا وان كان فى العرف صفة الخبر حقيقة وقد يطلقان اى الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشئ
على ما هو به الضمير المرفوع للشئ والمجرور للموصول اى الاخبار عن الشئ على وجه يكون هذا الشئ بهذا الوجه ثم ان اريد بالشئ
النسبة فهما عبارة عن الوقوع واللاوقوع وان اريد به الموضوع فهما عبارة عن ثبوت المحمول وانتفائه والاول اقرب من حيث
المعنى لان المخبر عنه هو النسبة لا ذات الموضوع والمحمول واوفق بقول الشارح اى الاعلام بنسبة والثانى اوفق من حيث اللفظ
لتعبيرهم عن الموضوع بالمخبر عنه كذا افاده المدقق ولا على ما هو به اى الاخبار عن الشئ لا على الوجه الذى يكون الشئ بهذا
الوجه اى الاعلام تفسير للاخبار بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه فيكونان الصدق والكذب من صفات المخبر فمن ههنا
اى لانه يصح كون الصدق والكذب صفة للخبر والمخبر يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفى بعضها خبر الصادق
بالاضافة على نوعين احدهما الخبر المتواتر مشتق من الوتر واصله فى اللغة ان يجئ واحد بعد احد ثم جرد عن معنى الوحدة واستعمل
فى التتابع والتوالى سمى بذلك لما انه لا يقع دفعة اورد عليه انه يجوز ان يخبر القوم الكثير دفعة واجيب بان المراد بالدفعة المعنى
الفلسفى الذى هو الآن غير المنقسم وعندى انه تكلف بل الجواب انا لا نسلم ان يسمع احدنا كلام جمع عظيم معا بحيث يستيقن
ان كل واحد منهم اخبره بذلك لان شغل السامعة باصوات بعضهم يمنع عن استقصاء كلام آخرين كما هو معلوم من العادة و
الوجدان ولو سلم فكون الاكثر غير دفعى يكفى فى وجه التسمية بل على التعاقب هو ان يجئ بعض عقب بعض والتوالى مشتق من الولاء
وهو القرب ومعناه التتابع وهو الخبر الثابت على السنة قوم جمع قلة فيحتمل ان مذهبه حصول التواتر بما دون العشرة كما هو رأى
قوم ويحتمل ان يستعمل القلة مكان جمع الكثرة تجوزا لا يتصور تواطؤهم اصله المشى على طريق واحد مشتق من وطى الاقدام

اى لا يجوّز العقل توافقهم فى بذلك لان تصوّر التواطئ غير ممنوع بل واقع فانك تحكم على التواطؤ بالاستحالة وذا لا يمكن الا بعد تصوره
وَاورد عليه ان منع التجويز العقلى باطل لان كذبهم امر ممكن وَاجيب بانا لا نريد ان كذبهم محال عقلا بل العقل يجزم بصدقهم
كما فى سائر اليقينيات العادية فانك تجزم بان هذا الحمار لم يكن جملا وتجد العقل لا يلتفت الى نقيضه وان كان امرا ممكنا على الكذب
اى من حيث كثرتهم فخبر الافراد الذى يفيد الجزم لكونهم صلحاء لا يكون متواترا ومصداقه مصداق الشئ بالكسر ما يصدقه
صيغة الالة اى هى دليل كون الخبر متواترا وقوع العلم من غير شبهة فكل خبر يتردد العقل فيه فانه لم يبلغ حد التواتر وقوله من غير
شبهة صفة للعلم او حال عنه وَاورد عليه بانه مستدرك اذ العلم عند المتكلمين هو اليقين فقط وَاجيب بانه توكيد وتوضيح لان العلم
قد يطلق بالمعنى العام الشامل للظن واليقين وَاعلم ان ما ذكره الشارح هو مذهب المحققين وشرط بعضهم فى التواتر عددا معينا
يحصل الجزم به ولا يحصل باقل منه فقال القاضى الباقلانى ما فوق الاربعة لان شهود الزنا اربعة ويجب تعديلهم فلو افاد خبر
الاربعة يقينا لم يجب تعديلهم وقال بعضهم اثنا عشر لقوله بعثنا منهم اثنى عشر نقيبا وذلك لان الحق سبحانه امر موسى عليه السلام
بجهاد الجبارين وامره ان يبعث من قومه اثنا عشر رجلا يأتونه باخبار الكفار وقال بعضهم عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مائتين وهو فى غاية الركاكة لان الاية فى الحرب وقال بعضهم اربعون لقوله تعالى يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك
من المؤمنين نزلت يوم اسلم عمر رضى الله عنه وكان متمم الاربعين والنبى صلى الله عليه وآله وسلم مامور بنشر الشرع المفيد لليقين و
قال بعضهم سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما اختارهم ليسمعوا كلام الله فيخبروا قومهم بما امر ونهى
ولا يخفى انها تمسكات ضعيفة ولا دلالة لها على عدم العلم اليقينى باقل منها والحق عندى ان الاخبار متفاوتة فى ذلك فاذا سمعت ان
جارك محموم جزمت بعدد قليل واذا سمعت وقوع الحرب وفتح الحصن بالشام لم تجزم الا بعدد كثير بقى ههنا بحث وهو ان العلم موقوف
على التواتر فلو توقف التواتر على العلم لزم الدور وَاجيب بان الموقوف على التواتر هو وجود العلم والموقوف على العلم هو العلم بكون الخبر متواترا
وهكذا الحال فى كل معلول يستدل به على العلة الخفية فان وجود العالم موقوف على الصانع والعلم بالصانع موقوف على العالم وهو بالضرورة
يريد ان كون الخبر المتواتر موجبا للعلم الضرورى حكم ضرورى لا يحتاج الى الدليل موجب للعلم الضرورى هذا هو المختار عند الجمهور وذهب
امام الحرمين وحجة الاسلام وابو الحسين والكعبى المعتزليان الى انه نظرى كالعلم بالملوك الخالية اى الماضية فى الازمنة الماضية تاكيد
للرد على من زعم من السمنية وغيرهم ان المتواتر يفيد العلم ان كان خبرا عما وقع فى الحال او قريبا منه لا عن ما مضى عليه دهر مستدلين
بانه قد تواتر من الاخبار الماضية ما هو كذب قطعا وَاجيب بان تواترها ممنوع والبلدان بالضم جمع بلد النائية بهمز العين ومعتل
اللام اى البعيدة يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب من حيث المعنى من وجهين احدهما انه المطابق لكلام المشائخ
فى هذا البحث لتمثيلهم المتواتر بوجود اسكندر وبغداد وثانيهما انه لو عطف على الازمنة لزم اما ان يكون قوله الخالية فى الازمنة الماضية
لغوا لان العلم بملوك البلدان البعيدة ثابت بالتواتر ولو كانوا فى الزمان الحالى واما ان يكون المعطوف لغوا لان العلم بالملوك الماضين حاصل
بالتواتر سواء كانوا فى البلد القريب او البعيد وان كان ابعد من جهة اللفظ فههنا اى فى شرح الكلام

مقامان احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم هذا تنبيه لا استدلال فان ضرورة الضرورى

تثبت بالضرورة لا بالدليل وكلما ينصب عليها في صورة الدليل يسمى تنبيها لا استدلالا بوجود مكة شرفها الله سبحانه من قولهم مكه
اذا نقصه او اهلكه سميت بها لانها تنقص الذنوب او تهلكها او تهلك الجبار الذي يقصد الكعبة بسوء او تهلك من الحد فيها او من
المكاكة بالضم وهو مخ العظم لانها اشرف البلاد واصلها وبغداد فارسي معرب اي بستان العدل وكان هناك بستان للملك نوشيروان
يجلس فيه للعدل وهي بلدة عظيمة من عراق العرب طولها ثمانون درجة وعرضها ثلاث وثلاثون درجة ومن عجائبها انها كانت دار
الخلافة العباسية دهرا طويلا ولم يمت بها خليفة وانه ليس الا بالاخبار اورد عليه ان جزمنا بوجود مكة وبغداد لا يدل على انه حاصل
بالتواتر فان للعلم اسبابا اخر من الحدس والبداهة اجيب بان البديهة شاهدة على ان هذا الجزم ليس الا بالتواتر والثاني ان العلم الحاصل
به بالتواتر ضروري لا نظري وهذا مختار المحققين وذهب امام الحرمين وابو الحسين المعتزلي الى انه نظري واستدل ابو الحسين بانه لو كان
ضروريا لم يحتج الى توسط مقدمتين والتالي باطل لان العلم به موقوف على انه خبر عن محسوس وان المخبرين لا داعي لهم الى الكذب
وكلما هو كذلك فهو صادق واجيب بان العلم غير موقوف على المقدمتين ولا ينافيه جواز تركيبهما كما في قولك الاربعة منقسم بمتساويين
وكل ما هو كذلك فهو زوج وقال الغزالي في نهاية انه قسم ثالث بين الضروري والنظري وتوقف الشريف المرتضى متكلم الشيعة والآمدي
فيه وحجة الجمهور ما ذكره الشارح بقوله وذلك اي كونه ضروريا ثابت لانه اي هذا العلم يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين
لا اهتداء لهم الى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات من الصغرى والكبرى ومنع اولا بانا لا نسلم ان الصبي لا يستطيع الكسب
وثانيا بانا لا نسلم حصول التصديق اليقيني للصبي الذي لا يستطيع الكسب وهذا الذي ذكره الشارح تنبيه على الضرورة لا استدلال
لان ضرورة الضروري ضرورية لا كسبية والا لزم التسلسل ولم يثبت ضروري ولا نظري قط ومن اعظم شبه المنكرين لافادة التواتر العلم
خبر النصارى واليهود فانهما متواتران مع القطع بكذبهما اما خبر النصارى فانهم زعموا ان اليهود قتلوا عيسى عليه السلام وصلبوه وهذا متواتر
فيهم ونحن نقطع بانه كذب لقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وذكر المفسرون في تفسيره وجوها احدها انه دعا على بعض
اليهود فمسخوا قردة وخنازير فاجتمع اليهود على قتله فاخبره الله تعالى انه يرفع الى السماء فقال لاصحابه ايكم يرضى بان يلقى عليه شبهي فيقتل
ويصلب ويدخل الجنة فقام رجل فقتل وصلب ثانيها ان رجلا كان ينافق فخرج ليدل عليه فوقع عليه شبهه فقتل ثالثها ان
طيطانوس اليهودي دخل بيتا كان فيه عيسى عليه السلام ليقتله فلم يره لصعوده الى السماء فلما خرج القي عليه شبه عيسى عليه السلام
فاخذه اصحابه وهو يقول انا صاحبكم فلان وهم يقولون انت عيسى فقتلوه واما خبر اليهود فانهم نقلوا عن موسى عليه السلام انه قال
تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وهو تصريح بان دينه ابدي غير منسوخ وزعموا انه متواتر ونحن نقطع بانه كذب لان شريعتنا
ناسخة لكل شريعة فاجاب الشارح عنهما بقوله واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام قيل معناه اخبار اليهود للنصارى على ان
الاضافة الى المفعول ليطابق ما في التلويح من لفظ اليهود بدل النصارى واورد عليه انه لا يصح عطف اليهود على النصارى ويجاب
بتقدير لفظ الخبر في قوله واليهود وكله تكلف والحق ان بعض النصارى متفقون مع اليهود في الاخبار بقتله كما يدل عليه سجودهم
للصليب وايضا من ايام العيد للنصارى عيد الصليب وزعموا ان بعض ملوكهم قدم بيت المقدس يطلب الخشبة التي صلب

عليها عيسى عليه السلام فجمع خشبات كثيرة كانت هناك فوضعها على الميت واحدة بعد واحدة فصار الميت حيا باحداها فاخذ هاؤ
اتخذ اليوم عيدًا وخبر اليهود بتابيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع اما مجملا فلان مصداق التواتر حصول اليقين ولم
يحصل ولنا فيه نظر لان نفي الحصول لنا لا يفيد اذ الخبر يتواتر عند قوم لا عند قوم وللخصم ممنوع واما مفصلا فالجواب عن خبر
النصارى بوجوه احدها انه منقول عن اربعة منهم وليس هذا عدد التواتر وقيل نقل عن اليهود الذين دخلوا بيت عيسى عليه
السلام وكانوا سبعة او ستة فهم مع قلتهم لا يبعد اتفاقهم على الكذب واورد عليه ان تواتر الخبر بينهم بالصلب مما يعاينه الجمع
العظيم لحرص الناظرين على مشاهدة نحوه واجيب اولا بان المصلوب بعد القتل لا يتامل فيه عادة لنفرة الطباع عن المقتول
وثانيا بان الهيئة تتغير بعد القتل مع ان المصلوب على مسافة في الهواء ففي مثله لا يتحقق المشاهدة اليقينية ودفع الجوابان بانهم
نقلوا انه صلب حيا وبقي بعد الصلب وقبل الموت مدة طويلة وايضا كان التشبه من حين اخذه لا بعد القتل والصلب و
الا لما قتلوا الوجه الثاني ان اخبارهم كان عن شبهة لا عن حس لقوله تعالى لكن شبه لهم واورد عليه اولا بانه لا شبهة باعتقادهم
بل انما اخبر عما شاهدوه بابصارهم وثانيا بانه لو صح الشبهة لارتفع الوثوق عن اخبار الانبياء لجواز ان يكون رجل اخر تشبه بصورة
النبي واجيب عن الاول بما روي انهم ترددوا بعد القتل فقالوا الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا وقالوا ان كان هذا
عيسى عليه السلام فاين صاحبنا وعن الثاني بان الشبهة كانت في عيسى مشتملة على مصالح كرفع درجة المقتول واستدراج القائلين
الى الضلال الشديد فكانت جائزة واما في سائر الانبياء فتخل بحكمة البعثة فتكون من المحالات الوجه الثالث ما اختاره القاضي
حسين الميبذي شارح هداية اثير المتفلسفة وجماعة وهو ان عيسى عليه السلام قتل وصلب وعرج بروحه مستدلين بقوله
تعالى يعيسى اني متوفيك ورافعك الي واجابوا عن قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه بانه مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
في سبيل الله امواتا بل احياء وعن بعض المكاشفين انه راى حسين بن منصور الحلاج يمشي على الماء بعد ما صلب فقيل له
الست صلبت اليوم فقال ما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وهذا الجواب قاطع للشبهة ولكنه يخالف لقول المفسرين اما استدلالهم
فالجواب عنه ان التوفي هو القبض لا الدنيا وقيل الكلام على القلب اي رافعك ومتوفيك واما الجواب عن خبر اليهود ففيه
وجهان احدهما ان بخت نصر الملك المجوسي قتلهم حتى لم يبق منهم عدد التواتر وذلك يوم خرب بيت المقدس واورد عليه
ان الامة المتفرقة شرقا وغربا يستحيل استيصالهم والجواب عندي بان التفرق ممنوع لانه قصد حربهم وهذا يوجب اجتماعهم لدفعه
الثاني ان هذا لم يتواتر ولكن اخترعه ابن الراوندي المتكلم الزنديق والقاه الى اليهود ليحتجوا بها على المسلمين فان قيل ايراد على المقام
الاول بالمعارضة خبر كل واحد لا يفيد الا الظن اورد عليه انه منقوض بخبر احد الخلفاء الراشدين فانه يفيد اليقين البتة واجيب
بان قولنا لا يفيد اليقين سالبة جزئية وهذا كاف للمعترض وعندي ان السوال باطل غير محتاج الى هذا الجواب لما تقرر في الاصول
ان خبر الواحد ظني من غير تفرقة بين الخلفاء وغيرهم وجاء عن عمر بن الخطاب انه اتى باية الرجم فلم يكتبوها في القران حين جمع على عهد ابي بكر
لما انه كان واحدا وفي كشف المنازل ان عليا تحاكم مع يهودي الى شريح القاضي وشهد له الحسن بن علي ومولاه قنبر فقال شريح لا تقبل شهادة

لابن والعبد نفقضى لليهودى فاسلم لما رأى من عدالة المسلمين وامثاله كثيرة نعم لا شك فى ان خبر هؤلاء الاكابر يفيد ظنا قويا وضم الظن
الى الظن لا يوجب اليقين قالوا لما لم يكن كل واحد من الاخبار مفيدًا لليقين نكذا مجموعها كما ان كل واحد من الزنج لما لم يكن ابيض استحال
كون الكل ابيض وايضا عطف على قوله خبر كل واحد فهو معارضة ثانية جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه اى المجموع
نفس الآحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد فيجوز ان يكون خبر كل واحد ظنيا محتملا للكذب والمجموع يقينيا لا
يحتمل الكذب واورد عليه ان المدعى وجوب اليقين والجواب انما يعطى جوازه لان رب سواء كان للتقليل او للتكثير تفيد جزئية الحكم
واجيب بان المقصود من الجواب ابطال ما ادعاه المعترض من ان كل مجموع فهو مساوى الآحاد فى الضعف فمنع كلية كاف فى ابطاله اما
وجوب اليقين فانما ثبت بالضرورة لا بهذا الجواب كقوة الحبل المؤلف من الشعرات مع ضعف كل شعرة فان قيل معارضة للمقام الثانى
الضروريات لا يقع فيها التفاوت بان يكون بعضها اخفى لان الخفاء ينافى البديهة ولا اختلاف اى لا يقع اختلاف العقلاء فى اثبات
الحكم الضرورى ونفيه والا كان ثبوته عند لنا فى محتاجا الى النظر ونحن اى والحال انا نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من
العلم بوجود اسكندر فثبت التفاوت والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء فثبت الاختلاف كالسمنية بضم السين وفتح الميم و
قد تسكن قوم من قدماء عبدة الاصنام ينسبون الى سومنات بلدة فى الهند طولها مائة وست درجات وعرضها سبع عشرة درجة
وهى معظمة عند الهنود ويسافرون اليها مسافات بعيدة ويزعمون ان صنم سومنات يتحرك الحركات الاختيارية وان من زاره لم يتناسخ
روحه الا فى قالب بشر وللشيخ مصلح الدين السعدى الشيرازى فى كسر صنمه قصة مليحة وقيل منسوبون الى صنم لهم يسمى سمن والبراهمة
قوم من رؤساء كفار الهند منسوبون الى رئيس لهم يقال له برهمن وقيل برهام وقيل هو اسم صنم نسبوا اليه قلنا هذا اى عدم
وقوع التفاوت والاختلاف فى الضرورى ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضرورى لا من حيث خفاء الحكم فى نفسه حتى ينافى البداهة
بل بواسطة التفاوت فى الالف بالفتح والكسر عادت گرفتن بچیزے والالفة بالضم اشهر فى هذا المعنى والعادة والممارسة اى الاستعمال
والاخطار بالبال بالخاء المعجمة والطاء المهملة التصور والبال القلب يريد انه قد يكون الحكم الضرورى مما لم يالفه العاقل فيجد الاذعان
به اقل من الاذعان بالمالوف اذ لا شك ان طبع الانسان لا يسارع فى قبول غير المالوفات كمسارعته فى قبول المالوفات اما بعد الالف
فيجد الاحكام الضرورية كلها على السواء وتصورات اطراف الاحكام اى المحكوم والمحكوم عليه يريد انه قد يكون الطرفان فى الحكم البديهى
ضروريين نحو الواحد نصف الاثنين وقد يكونان نظريين نحو الواجب الوجود ليس بعرض فيجد الحكم فى الاول اوضح منه فى الثانى من حيث
تصور الاطراف اما بعد تصورها فلا تفاوت فى نفس الحكم وقد يختلف فيه مكابرة هى المنازعة بلا حق طلبا للعلو والكبر وقال بعضهم
منازعة فى مسئلة علمية لالزام الخصم واظهار الفضل وعنادا بالكسر هو انكار حق الخصم للعداوة وقيل المنازعة فى العلم مع عدم العلم بكلام
صاحبه دفعا لالزام الخصم كالسوفسطائية اى كاختلافهم فى جميع الضروريات يريد ان اختلاف المكابر والمعاند لا يضر
فى بداهة الحكم والا لبطلت البديهيات كلها لتشكيك السوفسطائية فيها وانكارهم مع ان تشكيكهم غير مضر اجماعا واعلم ان للمخالفين فى المتواتر
شكوكا كثيرة نذكرها تشحيذا للاذهان والجواب عن الكل واحد هو ان التشكيك فى الضرورى غير مسموع الاول ان التواتر ممنوع عادة لانه

كاتفاق الخلق الكثير على اكل طعام واحد ورد بانه معلوم الوقوع والفارق وجود الداعى اليه بخلاف اكل الطعام وايضا اذا وجد الداعى اليه وقع الاتفاق كاكل اللحم يوم النحر الثانى انه يلزم اجتماع النقيضين اذا اخبر جمعان بنقيضين دفع بان تواتر النقيضين محال عادة الثالث ان الخبر المتواتر انما يقع عن محسوس والحس يغلط فيرى المتحرك ساكنا وبالعكس كالسفينة والساحل وايضا يجوز ان يخبروا عن زيد وانما ابصروا رجلا آخر لان الله سبحانه خلق رجلا آخر يشابهه كما نرى بين الطيور من التشابه بحيث لا تتمايز وايضا قد ثبت تصور جبريل بصورة دحية الكلبى والملائكة يوم بدر بصورة الرجال وايضا يرى الخائف من الصور ما لا وجود لها فى الخارج والرابع انه يحتمل ان ينشأ الخبر عن كذب رجل واحد فيذكره الجماعة ثم يذكره الجماعات فيزعم انه متواتر لا يقال لو كان كذلك لاشتهر منشأه لان هذا غير لازم لانه قد يقع وقائع عظام ثم لا يبقى عنها اثر فى الناس الخامس لو افاد علما فاما ضروريا واما نظريا والاول باطل لانه يقبل التشكيك اذا قيل ان القوم اتفقوا على نشر الخبر لرهبة او لرغبة والثانى باطل لحصوله لصبيان ولهذا التشكيك ذهب بعضهم الى الواسطة السادس علة العلم الضرورى خبر مجموع الآحاد عندكم والمجموع لا يوجد فى زمان واحد لان الخبر المتواتر فى الاكثر يسمع من شخص بعد شخص فينعدم السابق قبل وجود اللاحق وعدم العلة يستلزم عدم المعلول السابع مستلزم العلم اما كل من آحاد حروف الخبر وهو باطل لتوارد العلل التامة على معلول واحد واما مجموعها وهو محال لانه لا وجود له لانعدام كل حرف قبل وجود ما بعده والنوع الثانى خبر الرسول المؤيد اى المقوى من التاييد وهو التقوية اى الثابت رسالته بيان لحاصل المعنى بالمعجزة و الرسول انسان قيل لم يقل رجل لان بعض العلماء ذهب الى نبوة مريم وفيه انه قول متروك لقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الشرعية التقييد بالشرعية توضيح واللام عند الاشاعرة لام الغاية و العاقبة كقول الشاعر ؎ لدوا للموت وابنوا للخراب لا للغرض لان افعاله سبحانه لا تعلل بالاغراض عندهم وخالفهم فى ذلك المعتزلة وبعض فقهاء الحنفية والمراد بالحكم النسبة الجزئية وقيل الحكم الاصولى وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين واعترض عليه بانه يخرج الاعتقاديات وهى اهم ما يبلغه الانبياء واورد بعضهم على التعريف اولا بانه لا يتناول من بعث لتقرير دين غيره كيوشع لتقرير دين موسى اجيب بانه مبلغ الى من لم يبلغه الدعوة سابقا وثانيا بانه لا يتناول النبى الذى اوحى اليه لتكميل نفسه فقط كزيد بن عمرو بن نفيل القرشى اجيب بوجوه الاول التغاير الاعتبارية الثانى انا لا نسلم انه لم يدع الخلق فقد روى انه كان يقول ايها الناس هلموا الى فلم يبق على دين ابراهيم الخليل غيرى الثالث ان نبوته لم تثبت لحديث ابى هريرة ليس بينى وبين عيسى نبى كما فى صحيح البخارى وقد يشترط فيه الكتاب اى ان ينزل عليه كتاب بخلاف النبى فانه اعم اعلم انه اختلف فى النسبة بين الرسول والنبى على مذاهب الاول انهما متساويان وهو مختار المصنف والشارح هنا وفى شرح المقاصد ايضا ولكن يرد عليه قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى الآية الثانى انهما متباينان فالرسول من جاء بشرع جديد والنبى من لم يات به ويدفعه قوله تعالى فى اسمعيل وكان رسولا نبيا الثالث ان الرسول اعم لانه من الملك والانس والنبى من الانس خاصة الرابع قول الجمهور ان النبى اعم ثم اختلفوا فقال بعضهم الرسول صاحب الكتاب ولا يشترط ذلك فى النبى واعترض عليه بما روى من ان الكتب مائة

اربعة عشر نكبارها اربعة التوراة والانجيل والزبور والفرقان والباقية تسمى بالصحف فعلى آدم عشر صحائف وعلى شيث خمسون
وعلى ادريس ثلاثون وعلى ابراهيم عشر روى ان الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر قال بعضهم يشترط فى الرسول شرع جديد
بخلاف النبى فيجوز ان يكون داعيا الى شرع نبى آخر كيوشع كان يدعو الى شريعة موسى عليه السلام واعترض عليه بان اسماعيل
رسول كما فى القرآن وكان على شرع ابراهيم وقيل الرسول من ياتيه الملك والنبى يجوز ان ياتيه الوحى بوجه آخر من الهام او منام
ثم ان ثبت ان النبى اعم وجب ان يكون الرسول فى كلام المصنف بمعنى من ارسله الله سبحانه سواء كان نبيا او مرسلا او يكون
مجازا مرسلا من باب ذكر الخاص ارادة العام والا لزم ان يكون خبر غير المرسل قسما ثالثا من الخبر الصادق والمعجزة التاء بتاويل
الآية او للمبالغة او النقل من الوصفية الى الاسمية امر اى شئ خارق اى مخالف للعادة اى العادة الالهية قال الاشاعرة كل فعل
تكرر صدوره عن الحق سبحانه حتى صار مالوفا عند الطبائع قيل هو جارى على العادة وكل فعل لم يتكرر كذلك فهو خارق للعادة
تصدر به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله اى اراد الحق سبحانه بذلك او اراد صاحب المعجزة والاول اظهر وخرج به الكرامة
والاستدراج والاهانة والسحر واعترض على الحد بان سحر مدعى النبوة بلا حق يدخل فيه واجيب اولا بان السحر ليس بخارق وان
ذكره فى الخوارق مجازا او تغليبا لتوقفه على اسباب مخصوصة كلما باشرها احد صدر عنه الفعل الغريب فهو امر عادى ان قلت فكذا
الكرامة تصدر عن كل من باشر الولاية مع انه خارق اجماعا قلت ظهور الكرامة ليس من لوازم الولى ولا فى استطاعته كل ما اراد بل
كل من باشر المجاهدات لظهور الخوارق لم يبلغ الولاية ولم يظهر عنه الكرامة الثانى لا نسلم ان سحر المتنبى قصد به ظهور صدقه لان
ظهور الصدق متفرع على وجود الصدق ثالثها ان ظهور الخارق عن المتنبى ممنوع بحكم العادة الالهية غير واقع بالاستقراء بل افادة
الاشعرى واصحابه انه محال غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالته وتمام البحث سيجئ فى النبوة ان شاء الله تعالى وهو
اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى اى الحاصل بالاستدلال قيل فلا يكون العلم حاصلا بالخبر واجيب بان الاستدلال بالخبر
موقوف على الخبر فالخبر هو الاصل فى افادة العلم اقول يرد عليه ان الخبر المقرون بالقرائن كذلك مع ان المحققين كالشارح عدوه مما
يفيد العلم ويمكن الجواب اولا بان المصنف لعله لم يرض بافادته العلم وثانيا بان القرائن قد تفيد العلم او الظن بلا خبر كما اذا ابصرت
مريضا فى داره ثم سمعت البكاء والنوح فابصرت النساء يلطمن الخدود والكفن والحنوط حاضرا بخلاف خبر الرسول فانه لا يمكن كسب
مدلوله بدون الخبر اى النظر فى الدليل تفسير للاستدلال وهو اى الدليل فى مصطلح الاصوليين الذى يمكن التوصل اى
الوصول واختار صيغة التكلف لاشتمال الاستدلال على التكلف واكتفى بالامكان اما اولا فلان الوصول بالفعل غير معتبر فى كون
الدليل دليلا فان الرمان او التفاح مثلا دليل على مبدعه وان لم ينظر فى ذلك احد واما ثانيا فلان الاشاعرة على ان حصول العلم
بعد النظر الصحيح ليس بضرورى بل بطريق جرى العادة ثم انه يجوز ان يكون الامكان خاصا او عاما لكن الاول بالثانى انسب و
الثانى بالاول بصحيح النظر فيه اى بالنظر الصحيح وهذا اضافة الصفة الى الموصوف عند الكوفيين وللبيان عند البصريين اى الصحيح
من النظر وهو ما اشتمل على شرائط الايصال على ما فصل فى باب القياس من شرائط انتاج الاشكال وقيد به لان النظر الفاسد

لایوصل وهل یستلزم الجهل نفیه ثلثة مذاهب قال الامام الرازی نعم لان من رأی العالم قدیما اوصله النظر الی استغنائه عن
الصانع وقال الجمهور لا والا لکان نظر المحقق فی شبهة المبطل موجبا للجهل وقیل ان کان الفساد من المادة فقط استلزم الجهل کالمثال
الذی ذکره الامام والا فلا کالضرب الغیر المنتجة من الاشکال کالموجبتین من الشکل الثانی فانها لا توجب علما لا صوابا ولا
خطأ الی العلم بمطلوب خبری قید بالخبری احترازا عن القول الشارح ویخرج من التعریف ماسوی البرهان من الخطابة و
الجدل والشعر لان الظن لیس علما فی اصطلاح المتکلمین وقیل فی اصطلاح المنطقیین قول مؤلف من قضایا یستلزم ذلک
المؤلف قال المدقق لم یرجع الضمیر الی القضایا لان للصورة التالیفیة من تقدیم مقدمة وتاخیر اخری دخلا فی الاستلزام لذاته قولا
آخر وهذا الاستلزام واجب عند الفلاسفة لان النظر یوجب للذهن استعدادا تاما للعلم بالنتیجة والاستعداد التام یوجب الفیضان
من عالم العقول بلا تخلف والا لکان الفیضان مرة وترکه اخری ترجیحا بلا مرجح وقال الاشاعرة عادی بمعنی ان العادة الالهیة جرت
بخلق العلم بعد النظر الصحیح مع جواز التخلف لان الصانع مختار والمختار لا یحتاج الی مرجح عندهم وقال المعتزلة تولیدی وهو ان یوجب
فعل اختیاری فعلا غیر اختیاری کایجاب تحریک الید تحریک المفتاح واختار الامام الرازی بطریق الوجوب العقلی کوجوب
الزوجیة للاثنین لان من تعقل ان العالم متغیر وکل متغیر حادث استحال ان لا یتعقل ان العالم حادث بالضرورة قال الغزالی هو
مذهب اکثر اصحابنا ویحکی عن القاضی ابی بکر وامام الحرمین ثم ان ظاهر التعریف یشتمل البرهان وغیره کما هو المشهور فی المنطق
ولکن السید السند ذکر فی حواشی العضدی انه لا استلزام بین الظن وما یوجبه بل لا انتقال اتفاقی واورد علی التعریف القضایا التی
یحدث منها النتیجة بلا نظر ودفع بان المراد الاستلزام النظری وعندی ان الاستلزام لیس لذاته ولذا لا یحدث عاقل دون غافل
فعلی التعریف الاول الدلیل علی وجود الصانع هو العالم لا قولنا العالم حادث وکل حادث فله صانع اذ لا معنی للنظر فی القیاس المرکب
بالترتیب الصحیح بل هو عین النظر الموصل الی العلم بالفعل وههنا بحث وهو ان فی قولهم بصحیح النظر فیه وجهان احدهما ان یراد النظر
فی احواله بان ینظر فی تغیر العالم فیجعل وسطا بین العالم والحدوث فیترتب مقدمتان ثانیهما ان یراد النظر فیه فی نفسه وفی احواله فعلی
الاول لا یکون الدلیل الا مفردا کالعالم ویصح الحصر المستفاد من قول الشارح هو العالم لکن یلزم مخالفة الجمهور فانهم قسموا الدلیل الی مفرد
ومرکب من مقدمات غیر مرتبة محتاجة الی النظر فی ترتیبها وعلی الثانی لا یلزم مخالفة الجمهور لان ما ینظر فی احواله مفرد وفی نفسه
مرکب لکن لا یصح الحصر فی کلام الشارح والجواب اختیار الثانی وان الحصر اضافی بالقیاس الی القیاس المرتب وعلی التعریف الثانی
قولنا العالم حادث وکل حادث فله صانع ولا یخفی انه لا یبتنی علی تخالف الاشاعرة والحکماء فی هذا التعریف امر شرعی بل هو تخالف
اصطلاحی ولذا نجد کثیرا من اصحابنا یختارون التعریف الثانی واما قولهم الدلیل هو الذی یلزم من العلم به العلم بشیء آخر وهو
مذکور فی کتب المنطق وعامة هؤلاء ذکروا ان المراد بالعلم ما هو اعم من الیقین والظن کما هو مصطلحهم ولکن بعض المحققین یخصه
بالیقین کما هو مصطلح الکلامیین وفی التعریف ابحاث احدها انه یتناول الحد المستلزم لتصور المحدود والملزوم المستلزم لتصور
لازمه البین کالاثنین للزوجیة اجیب بان المراد بالعلم التصدیقی ودفع بانه لو صح لامکن تصحیح کل تعریف بتخصیص العام وعکسه

ويرد بانا لا نخص عاما بل نحمل المشترك على احد معانيه بالقرينة الحالية وهى ان الكلام فى الموصل التصديقى ومثله غير عزيز ثانيها انه يصدق القضية المستلزمة بعكسها اجيب بانها تستلزم عكسها فى الواقع لا فى العلم ولذا نعقلها مع الغفلة عن عكسها ثالثها ان العلم بالنتيجة يستلزم بالمقدمتين اللتين انتجاها اجيب بان الاول لازم للثانى لا من الثانى رابعها انا نرى رجلا يقاوم الاسد فنحكم اولا بانه مقاوم الاسد ثم يلزم منه العلم بانه شجاع فيدخل فى التعريف اجيب بانه قياس محذوف الكبرى اى كل من يقاوم الاسد شجاع خامسها انه لا يتناول ما عدا الشكل الاول اذ لا لزوم فيها مع انهم يسمونه دليلا اجيب اولا بان سائر الاشكال تسمى ادلة من حيث رجوعها الى الاول واشتمالها عليه بالقوة وثانيا بان عدم الاستلزام فيها بعد تكميل شرائط النظر غير مسلم فبالثانى اوفق لاشتراكهما فى اعتبار اللزوم اما الاول فاعتبر فيه الامكان ولا شك ان الامكان لا يستلزم اللزوم وفى صيغة التفضيل اشارة الى انه يمكن توفيقه بالاول قيل وهذا بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر الدليل المفرد بهذا الشرط يخرج من حد الامكان الى حد اللزوم واورد عليه ان التعريف الاول غير شامل للمقدمات على ما قرره الشارح بقوله هو العالم وهذا التعريف شامل لها فلا توافق اجيب اولا بان الاول شامل للمفرد والمركب فالحصر فى قوله هو العالم اضافى وثانيا بان المراد هو اللزوم بشرط النظر فى احواله ثم رجع الى اثبات قول المصنف يوجب العلم الاستدلالى فقال واما كونه اى خبر الرسول موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده اى من جانبه تصديقا له فى دعوى الرسالة والدليل على تصديق الله تعالى علم حدسى يحصل من وقوع الخارق موافقا للدعوى عند التحدى واما مدعى الالوهية فالبديهة قاطعة بكذبه فخارقه لا يفيد العلم بان الله تعالى صدقه بل يفيد العلم بان الله تعالى استدرجه لامتحان الخلق او لما شاء واما الكاذب فى النبوة فلا يقع الخارق عنده الا مخالفا لدعواه فان مسيلمة الكذاب دعا الاعور فعمى ومج فى بئر عذب فملح وبالجملة فلا تخليط ولا اشتباه والحمد لله على ذلك كان صادقا فيما اتى به من الاحكام الشرعية اذ المعجزة دليل قطعى على صدقه فلو جاز كذبه لزم بطلان الدليل القطعى وهو محال كذا قرره وفيه بحث من وجهين الاول ان المعجزة انما تدل على صدقه فى الرسالة لا فى كل حكم اجيب بان المعجزة تدل على انه من الانبياء ثم الادلة القاطعة على عصمتهم عن الذنوب تدل على عصمتهم عن الكذب وعندى فيه نظر اما اولا فلان ادلة العصمة عن غير الكذب عند الجمهور سمعية موقوفة على صدق الانبياء فيدور واما ثانيا فلان جمهور الاشاعرة لا يتضايقون فى العصمة عن غير الكذب حتى جوز بعضهم الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا بل الجواب الصحيح بلا تكلف هو ان دعوى النبوة هى دعوى تبليغ الاحكام عن الله سبحانه اذ لا معنى للرسالة الا تبليغ الاحكام فالمعجزة دالة على الصدق فى كل حكم شرعى وذكر بعض المحشين ان مراد الشارح بالاحكام الاخبار مطلقا الثانى ان المعجزة انما تنافى وقوع الكذب لا جوازه فان العلم الحاصل بها عادى والعلم العادى لا ينافى امكان النقيض فانا جزمنا بان اسطوانة البيت لم تنقلب الآن ياقوتا لا ينافى امكانه اجيب بان هذا التقرير على مذهب الشيخ حيث قال خلق المعجزة على يد الكاذب محال غير مقدور لله تعالى ويمكن عندنا ان يجاب بان مرادهم الجواز العادى وهذا اظهر واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها اى الاحكام قطعا واما كونه اى العلم الحاصل بخبر الرسول استدلاليا فلتوقفه على الاستدلال واستحضار عطف تفسيرى انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شأنه

اى كان خبر صاحب المعجزة فهو صادق ومضمونه واقع تفسير لكونه صادقا وفى هذا المقام بحثان الاول اورد القاضى صلاح الدين الرومى على كونه استدلاليا ان خبر الرسول انما يحتاج فى ثبوته الى الاستدلال اذا لم يلاحظ كونه خبر الرسول فحينئذ يحتاج الى ان يقال هذا الخبر خبر الرسول وخبر الرسول صدق واما اذا تصورنا الخبر بوصف انه خبر الرسول صاحب المعجزة فهو موجب العلم بالضرورة بلا ترتيب المقدمتين اللتين ذكرهما الشارح فخبر الرسول يوجب العلم الضرورى بلا حاجة الى الاستدلال أجيب بان تصور الخبر بعنوان انه خبر الرسول يتوقف على العلم بكونه رسولا وهذا العلم استدلالى لتوقفه على اثبات انه ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من فعل ذلك فهو رسول فصار العلم الحاصل بالخبر موقوفا على الاستدلال بالواسطة فهو استدلالى وفيه نظر لان نظرية تصور الموضوع لا ينافى بداهة الحكم بل الجواب ان كلامنا هو فى صدق الخبر من حيث هو خبر لا مقيدا بانه خبر الرسول وبداهة الثانى لا ينافى نظرية الاول الا ترى ان ثبوت الحدوث للعالم نظرى ولكن لو تصورنا العالم بوصف الممكن فبديهى كذا افاده المدقق الخيالى البحث الثانى ذكر بعض المحشين ان حصول العلم بخبر الرسول موقوف على مقدمتين مسلمتين عند جميع العقلاء وهما ان تصديق الكاذب قبيح و تكذيب الصادق قبيح فلو اظهر الله المعجزة عن الكاذب كان قبيحا وتلبيسا الحق بالباطل وهذا سفه وظلم ولا يخفى انه لا يتم على مذهب الاشاعرة لانهم على انه لا يقبح من الله شئ بل انما يتم على رأى المعتزلة القائلين بالقبح والحسن العقليين اللهم الا ان يقال ان بعض الماتريدية يوافقون المعتزلة فى ذلك والعلم الثابت به اى بخبر الرسول يضاهى اى يشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات اى كالعلم بالمحسوسات والبديهيات والمتواترات يريد بالمضاهات انه من اقوى العلوم النظرية حتى كاد يلحق بالضروريات وقيل اراد انه علم يقينى واورد على الاول ان المصنف لا يقول بالتفاوت فى اليقين كما فى بحث الايمان ويجاب بانه انكر زيادة ونقصانه اما التفاوت فى القوة والضعف فى الضروريات فضرورى واورد على الثانى ان سائر النظريات كذلك فالتخصيص غير موجه ويجاب عنه بانه قصد الرد على من جعله ظنيا وكان حقيقا بالاهتمام لبناء الشرع عليه فى التيقن اى عدم احتمال النقيض و الثبات اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك بكسر الكاف وهو الذى يورد الشبهة الباطلة لدفع الحق واعترض عليه بان عدم احتمال النقيض يشتمل الثبات ايضا فذكر الثبات بعده لغو وقيل فالاحسن ان يفسر التيقن بالجزم المطابق للواقع سواء كان ثابتا او غير ثابت فيخرج بالتيقن الظن والجهل وتقليد المجتهد المخطئ ثم يخرج بالثبات تقليد المقلد المصيب لقبوله التشكيك واجيب بوجهين احدهما ان مواضع التاكيد يستحسن فيها التكرار وانما اكد ردا على من قال هذا العلم ظنى ثانيهما ان المراد عدم الاحتمال فى نفس الامر وعند العلم لكن فى الحال فقط فخرج الكل الا تقليد المقلد المصيب فخرج بقوله والثبات لان معناه عدم الاحتمال فى المآل فهو اى العلم الحاصل بخبر الرسول علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا اى وان لم يتحقق الاوصاف الثلثة لكان جهلا مركبا ان لم يطابق او ظنا ان لم يجزم او تقليدا ان لم يثبت فحينئذ لا يكون مضاهيا للضرورى فى التيقن والثبات ان قلت مامقصود الشارح من قوله فهو علم الى قوله تقليدا قلت ذكروا فيه وجهين الاول انه ذكر ما قصده المصنف من قوله العلم الثابت به يضاهى العلم الثابت بالضرورة وهو ان العلم الثابت به علم بمعنى اليقين استدل على ان مراد المصنف ذلك بقوله والا لكان

جهلا ای ان لم یکن بمعنی الاعتقاد المذکور لکان جهلا او ظنا فلا یضاهی الضروری فی التیقن او تقلیدا فلا یضاهیه فی الثبات و
اعترض علیه ان العلم فی مصطلح المتکلمین یستعمل فی الیقینی فقط فقوله یوجب العلم الاستدلالی کاف فی بیان کونه یقینیا وقوله والعلم
الثابت به الی اخره مستدرک اجیب اولا بان استعمال العلم فی مطلق الادراک مشهور فقصد دفع الوهم الناشی فی قوله یوجب العلم
الاستدلالی وثانیا بان بعضهم انکر افادة خبر الرسول الیقین فاراد تاکید الرد علیهم الوجه الثانی ان العلم المذکور فی قوله و اسباب العلم
ثلثة کان یعم الیقینی والظنی فاراد الشارح ان یوضح ان هذا المعنی غیر مراد ههنا بل العلم ههنا بمعنی الیقین و اعترض علیه اولا بانه
لا حاجة الیه اذ قد صرح فی قوله واسباب العلم ثلثة ان العلم لا یطلق الا علی الیقینی واما ثانیا فلانه کان الانسب ذکره عند قوله
یوجب العلم لانه اسبق واما ثالثا فلان المناسب ذکره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلان الفاء تشعر بانه خلاصة ما قبله
واما خامسا فلانه یلغو قوله والا لکان جهلا کذا افاده محقق الهند قدس سره وههنا ابحاث البحث الاول حکی عن جمهور الاشاعرة ان
الدلیل النقلی لا یفید الیقین لانه یتوقف اولا علی العلم بمعانی الالفاظ والترکیبات فی اللغة العربیة وهی منقولة بالاحاد من نحو
الاصمعی وسیبویه وعصمة رواتها غیر معلومة وثانیا علی ارادة المخبر هذه المعانی وهذا یعلم بنفی التجوز والنقل والاشتراک وتخصیص
العام وثالثا علی عدم النسخ ورابعا علی عدم المعارض العقلی فان النص المعارض للعقل مؤول وهذه الامور مما یتعذر القطع بها و
الحق ما ذکره المصنف انه قد یفید الیقین فان کثیرا من المعانی اللغویة وقواعد الصرف والنحو بلغت حد التواتر بحیث لم یبق شبهة
کمعنی الارض والسماء وصیغة الماضی والمضارع ورفع الفاعل ونصب المفعول فاذا انضم الیها قرائن مشاهدة او منقولة تحصل الیقین
العادی الذی لا ینافیه التشکیکات ولذا نقطع بمضمون الاخبار المتواترة کلها مع ان هذه الاحتمالات قائمة فیها البحث الثانی قال
الامام الرازی وغیره الدلیل النقلی قد یفید الیقین فی الشرعیات اما فی العقلیات فلا یجوز الاحتجاج به لان المراد بالشرعیات امور لا
یمکن للعقل ان یجزم باحد طرفیها نفیا او اثباتا فلا معارض فیها من جانب العقل واما العقلیات فیمکن للعقل الجزم فیها باحد الطرفین
فیحتمل ان یکون للنص معارض عقلی ومع الاحتمال لا جزم وتوقف صاحب المواقف فی ذلک والحق انه قد یفید القطع لان العلم الحدسی
لا یشکک الاحتمالات وقال بعض المحققین العلم بنفی المعارض حاصل عند القطع بان هذا المعنی مدلول الکلمات والترکیب وبان المخبر
صاحب المعجزة اذ لا یجوز یقینان متضادان واورد علیه ان حصول الیقین بالخبر موقوف علی العلم بنفی المعارض فاثبات الثانی بالاول دور
واجیب بان حصول الیقین موقوف علی انتفاء المعارض فی نفسه لا علی العلم بانتفائه البحث الثالث ذهب بعض المحققین الجامعین بین
علم الشرع والعقل والتصوف ان الاستدلال العقلی فی الاکثر ضعیف ولا مخلص له عن شوب الوهمیات بل قد یعسر الفرق بین البدیهی
والوهمی فلا یعبأ بالبرهان الا معضودا بکلام الشارع او بکشف الصوفی المتحقق باتباع النبی صلی الله علیه وآله وسلم وحسبک دلیلا علی هذا
خلاف العقلاء وتعارضهم فی الاستدلالات وایراد الشبهات حتی لا یستفید الناظر فی کتبهم الا تحیرا وشکا فان قیل هذا ای افادة خبر
الرسول العلم الیقینی انما یکون فی المتواتر فقط واما اذا کان الحدیث منقولا بالاحاد فلا یفید الا الظن کما تقرر فی اصول الفقه فیرجع خبر
الرسول الی القسم الاول ای المتواتر فلا یکون قسما ثانیا مقابلا للمتواتر قلنا حاصله منع الحصر فی قوله انما یکون فی المتواتر فقط الکلام ای

قولنا خبر الرسول يفيد اليقين فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه بكسر الفاء اى الفم او تواتر عنه ذلك خبرا او بغير ذلك كالالهام ان امكن لم يجزم بخلاف العقلاء فيه وحاصل الجواب ان المراد بخبر الرسول هو الخبر الذى ثبت انه خبره وليس هذا الثبوت منحصرا فى التواتر فى نفس الامر لان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يسمعون منه فيحصل لهم العلم اليقينى بانه خبر الرسول بلا تواتر بالمشافهة ولانه يمكن ان يخلق الله سبحانه فى بعض الاشخاص طريقا اخر للعلم بذلك من غير مشاهدة ولا تواتر كالالهام الصحيح والمنام الصالح وادراك بلاغة الفاظ النبى صلى الله عليه وآله وسلم واسلوب كلامه كما روى عن كثير من ائمة الحديث انهم كانوا يميزون الحديث الصحيح عن السقيم بذوقهم كما يعرف احدنا الشعر البليغ عن غيره بالمذاق وهذا العلم وان لم يكن حجة للغير لكنه قد يكون يقينا عند صاحبه واما خبر الواحد المنقول عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم بالآحاد فانما لم يفد العلم لعروض شبهة فى كونه خبر الرسول وهى ان الآحاد يجوز عليهم الغفلة والسهو والكذب فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من فى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان العلم الحاصل به ضروريا بالثبوت بالتواتر او المشاهدة كما هو حكم سائر المتواترات والمحسوسات لا استدلاليا فلا يصح قول المصنف يوجب العلم الاستدلالى قلنا حاصل الجواب انك لم تفرق بين العلم بكونه خبر الرسول وبين العلم بصحة مضمونه فالضرورى هو الاول والاستدلالى هو الثانى والكلام فيه لا فى الاول العلم الضرورى فى المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لان هذا المعنى اى كونه خبره هو الذى تواتر الاخبار به اما صدق مضمونه فلم يحصل بتواتره لان صدق المضمون ليس من لوازم التواتر الا ترى ان دعوى مسيلمة النبوة متواترة مع كذب مضمونها والعلم الضرورى فى المسموع من فى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو ادراك الالفاظ بحاسة السمع وكونها عطف على ادراك كلام الرسول اما صدق مضمونه فلا يحصل بذلك فانا كثيرا ما نسمع الكلام الكاذب عن قائله بالمشافهة والاستدلالى هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله فى الواقع والمقصود بالبحث هو هذا العلم لا الاول مثلا قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر رواه الشافعى فى الام عن ابن عباس ورواه الترمذى والدارقطنى من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا واخرج البيهقى عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال واموالهم لكن البينة على المدعى واليمين على من انكر وهذا الحديث من اعظم اصول الاسلام وعليه يدور فصل الحكومات وقال بعض المفسرين هو فصل الخطاب المذكور فى قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب علم بالتواتر انه خبر الرسول قال المدقق هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهو حديث مشهور لا متواتر انتهى والمشهور ما يكون فى الاصل خبر آحاد ثم يشتهر بين العلماء فيأخذونه بالقبول واعترض عليه بعضهم بان كلام الشارح هنا وفى شرح المقاصد صريح فى انه متواتر فلا يرد فعرالا بقول من هو اوثق منه وعندى ان الحق مع المدقق قطعا كما يظهر للناظر فى صناعة الحديث بل الحديث المتواتر القولى قليل حتى ادعى بعضهم انحصاره فى قوله عليه السلام من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وهو اى العلم بان هذا الحديث خبر الرسول ضرورى ثم علم منه اى من كونه خبر الرسول انه يجب ان يكون البينة على المدعى واليمين على من انكر وهو استدلالى بان يقال هو خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فمضمونه حق فهذا مضمونه حق فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم قيد بذلك لان الخبر الصادق بدون هذا القيد لا ينحصر فى النوعين اجماعا فان الكذب قد يصدق لا ينحصر فى النوعين المتواتر والنبوى بل قد يكون خبر الله تعالى فان ما اخبر الله تعالى به موسى عليه السلام على الطور ونبينا محمدا صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج قد افاد لهما العلم القطعى او خبر الملك لان ما اخبر به جبرائيل

الانبياء كان يفيدهم اليقين او خبر اهل الاجماع هو اتفاق المجتهدين من امة النبي صلى الله عليه وآله وسلم على حكم وقد ثبت بالقرآن والحديث المتواتر
ما اجمعوا عليه فهو حق او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب اي خبر الواحد الذي كان معه قرائن عقلية دالة على صدقه كالخبر بقدوم زيد
عند تسارع قوم الى داره استقبالا له وناقش بعضهم في هذا المثال وقال هذا لا يفيد اليقين وذكر بعضهم مثالا اوضح وهو الخبر بموت زيد
مع ازدحام الناس على بابه يبكون والنساء مسودات الوجوه نائحات عليه والتخت والكفن والحنوط حاضر فان العقل يقطع بموته واعلم ان
الخبر المقرون محل خلاف العلماء فالجمهور على انه لا يفيد الا الظن القوي وذهب النظام من المعتزلة ثم امام الحرمين وحجة الاسلام الى
انه يفيد العلم وهو الظاهر من كلام الشارح واستدل المنكرون بوجوه اولها ان القرائن التي يذكرونها قد تنكشف عن باطل فربما يكون
قد لحقته سكتة ثم تخلص عنه او يريد السلطان قتله فيحتال على النجاة بذلك واذا اخبرت السامع بحديث السكتة او السلطان تشكك واليقين
لا يقبل التشكك اجيب بان القدح في قرينة خاصة لا يقدح في القرائن كلها الثاني لو كانت القرائن هي المفيدة للعلم لجاز تخلف العلم عن المتواتر
لفقد القرائن وهذه الحجة سخيفة جدا لان النظام يقول القرائن قد تفيد العلم لا انما هي المفيدة فقط ولو سلم فلا نسلم خلو المتواتر عن القرائن
بل اقوى القرائن توفر المخبرين الثالث لو وجب العلم عند خبر واحد لزم عند كل خبر واحد كما ان المتواتر لما اوجب العلم في موضع اوجبه
في كل موضع وهذا ايضا سخيف لان النظام لا يجعل خبر الواحد مستقلا بالافادة بل مع القرائن فحيث كملت لزم العلم عنده وقال
الامام الرازي في المحصول القرينة قد تفيد العلم الا ان القرائن لا تفي العبارات بوصفها ومن استقراء العرف عرف ان مستند اليقين
في الاخبار ليست الا القرائن فثبت ما قال النظام حتى انتهى ملخصا وههنا فروع على القول بالقرينة الاول ذهب الاستاذ ابو اسحاق
الاسفرائني الى ان ما رواه البخاري ومسلم يعطي اليقين النظري وقال ابو الفضل بن طاهر وكذا ما كان على شرطهما وعند نافيه نظر الثاني
قال الامام ابو بكر بن فورك الخبر المشهور اذا كان سالما عن ضعف الرواة والعلل القادحة افاد العلم النظري الثالث قال الامام ابن حجر
العسقلاني في شرح النخبة الحديث الذي يرويه حافظ متقن عن مثله اذا لم يكن غريبا افاد العلم النظري كالحديث الذي رواه احمد
ابن حنبل ويحيى بن معين عن الشافعي والشافعي والليث بن سعد عن مالك قلنا حاصله ان الحصر مبني على عادة المشائخ من
المسامحة وترك التدقيق المراد بالخبر الصادق المقسوم خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق فخرج خبر الله وخبر الملك لانه سبب العلم
للانبياء فقط بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخرج الخبر المقرون كالخبر بقدوم زيد لان العاقل
يستدل بالقرينة على صدقه ولا يحصل العلم بصدقه بكونه خبرا فخبر الله او خبر الملائكة انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا
وصل اليهم من جهة الرسول اذ العامة لا يسمعون كلام الله والملك فحكمه حكم خبر الرسول فلا يكون قسما آخر وخبر اهل الاجماع في حكم
المتواتر على سبيل التجوز وذلك لان كل واحد منهما خبر قوم يجزم العقل بصدقهم ولكن هذا الجزم بديهي في المتواتر ونظري في
الاجماع وقد يجاب عنه اي عن النقض بخبر الاجماع بانه لا يفيد بمجرده اي بمجرد كونه خبرا بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة
حاصل الجواب ان خبرهم غير داخل في المقسم اذ المقسم هو الخبر الذي يفيد العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الاستدلال وخبر اهل
الاجماع ليس كذلك فلا يضر الحصر لخروجه عن المقسم قلنا وكذلك خبر الرسول ولذا جعل استدلاليا دفع الجواب بان خبر الرسول

ایضا لا یفید العلم بمجرد کونه خبرا بل لابد من الاستدلال بانه خبر صاحب المعجزة ولذا قال المصنف هو یفید العلم الاستدلالی فلو صح جوابکم لزم ان یخرج خبر الرسول عن المقسم وهو باطل اجماعا هذا حاصل ما فهمه الشارح والحق ان غرض المجیب لیس اخراج خبر الاجماع عن المقسم کما زعم الشارح بل غرضه ادراج هذا الخبر فی خبر الرسول لان کون الاجماع حجة انما علم بالقران والحدیث وهذا الجواب فی غایة الجودة واحسن من جواب الشارح بمراتب واما العقل فی اللغة القید یقال عقلتُ البعیر ای قیدته ثم نقل الی معان والمراد ههنا ادراک یمتاز به الانسان عن البهائم وذلک لانه کالقید عن ارتکاب القبائح وهو قوة القوة کیفیة فی الشیٔ یکون مبدأ لفعله و تاثیره وقد یطلق علی کیفیة تکون مبدأ الانفعال والتاثر وهو المراد ههنا للنفس اراد بالنفس ما یسمی بالروح فی عرف الشرع والعامة والمحققون علی انه المشار الیه بانا نعلمت وانه العاقل والمکلف وهذا البدن آلة له واختلف فی ماهیته فقال بعض اهل الشرع لا یعرفها الا الحق سبحانه وقال الحکماء والصوفیة والامام الغزالی جوهر مجرد لیس حالا فی البدن بل متعلق به تعلق التدبیر والتصرف وقال النظام احد اکابر المعتزلة جسم لطیف حال فی البدن ثم ارتضی جمهور اهل الشرع هذا المذهب فهو المعتمد عند المتاخرین من الاشاعرة بها تستعد للعلوم الاستعداد تیار شدن وفی الاصطلاح کون الشیٔ قابلا لتاثیر الغیر فیه والاستعداد علی مراتب بعیدة ومتوسطة وقریبة ای بتلک القوة تستعد الروح لحصول العلوم المفاضة من المبدأ الاعلی فیها ضروریة او کسبیة والادراکات قیل عطف تفسیر و قیل اراد ادراک الحواس وفیه انه حاصل للبهائم ایضا وعندی انه اراد بالعلوم ما هو یقینی کما هو مصطلح المتکلمین وبالادراکات ما یعم الیقینی والظنی ثم اعلم ان هذه القوة حاصلة للنفس من مبدأ الفطرة لکن حصول العلم فیها بالفعل موقوف علی تکاملها الموقوف علی تکامل البدن وحواسه ولهذه القوة اربعة اسماء بحسب اربع مراتب فالمرتبة الاولی القابلیة المحضة کما فی الاطفال وتسمی العقل الهیولانی تشبیها لها بالهیولی والمرتبة الثانیة ادراک المحسوسات والقضایا الضروریة وتسمی العقل بالملکة لحصول ملکة الانتقال من العلم بالقوة الی العلم بالفعل والمرتبة الثالثة حصول ملکة استنباط النظریات من الضروریات وتسمی العقل بالفعل والمرتبة الرابعة حضور المعقولات عند النفس ویسمی العقل المستفاد وهو کمال العلم وهل یحصل هذه المرتبة بالنسبة الی جمیع المعقولات فی دار الدنیا قیل لا والصحیح انه لا یبعد فی الانبیاء وکمل اتباعهم وقد تجعل هذه الاسماء والمراتب للنفس من حیث استعدادها وقد تجعل للعلم وقد تعتبر بالنسبة الی کل نظری علیحدة فاحفظه ولا تخبط وهو المعنیّ بتشدید الیاء ای المراد یرید ان حاصل التعریفین واحد بقولهم وهذا القول للحارث بن اسد المحاسبی احد اکابر الصوفیة ومختار الامام الرازی غریزة الغریزة کل صفة وضعت فی موصوفها من اول الفطرة بمعنی مفعول من الغرز بالغین المعجمة فالراء المهملة فالمعجمة وهو ادخال الشیٔ فی الشیٔ بحیث یستحکم فیه یقال غرزت الرمح فی الارض یتبعها ای یلزمها العلم بالضروریات الباء داخلة علی مفعول العلم وفسرها بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات وامکان الممکنات والمراد جنس الضروری فان العاقل قد یخلو عن بعض الضروریات لان من فقد الحس والوجدان لم یحصل له التصور والتصدیق الضروریان بمدرکاتها کالاکمه والعنین لا یتصوران ماهیة الالوان ولذة الجماع ولا یصدقان بوجودها تصدیق الحس والوجدان بل قد تخلوا عن البدیهی الاولی الذی هو اقوی الضروریات لعدم تصور طرفی القضیة نحو الممکن محتاج الی الواجب عند سلامة الآلات

هی الحواس الظاهرة والباطنة وقید بسلامتها لان العلم لا یلزم العقل بدون سلامتها فان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه الباطنة لا یخلو عن هذه الغریزة ولکن لا علم له لضعف حواسه وههنا بحثان البحث الاول ان قلت کیف یکون حاصل التعریفین واحدا وقد اطلق العلم فی الاول وخص بالضروریات فی الثانی قلت المعتبر فی التعریف الاول هو الاستعداد وفی الثانی الحصول بالفعل ولا شك ان حصول الضروریات بالفعل یستلزم الاستعداد لاکتساب النظریات وقد یجاب بان المعطوف محذوف ای والنظریات او بان الباء للاستعانة ای یتبعها علم النظریات باستعانة الضروریات وکلاهما تکلف البحث الثانی لا یخفی ان العقل بهذین التعریفین علی ما ذکرناهما غیر العقل الذی یتعلق به تکلیف الشارع وان اردنا تطبیق التعریفین علیه قلنا المراد بالاستعداد هو الاستعداد القریب التام وبالغریزة الطبیعة المستحکمة لا الموضوعة من اول الفطرة وان کان المشهور هو المعنی الثانی فافهم وقیل جوهر یدرك به الغائبات ای ما غاب عن الحواس من الجواهر والاعراض والمفهومات وینبغی ارادة النظریات منها خاصة بالوسائط ای الدلائل والمحسوسات بالمشاهدة والعقل بهذا التعریف عین النفس الناطقة ولکنه اصطلاح غیر معروف ولذا قال قیل او عین الجوهر الذی یفیض القوة العاقلة علی النفوس کما ستعلم ولکنه غیر مراد هنا فلذا قال قیل اعلم ان العقل یطلق علی معان کثیرة متخالفة ومتقاربة نرید ان نذکرها فی ابحاث حفظا للناظر عن الخبط البحث الاول فیما یسمی بالعقل وهی امور احدها ما یزعمه الفلاسفة من العقول العشرة وهی جواهر قدیمة مجردة مؤثرة فی المصنوعات باذن خالقها غیر متعلقة بجسم زعموا انها اول ما صدر عن الواجب وانها کالات له فی ایجاد غیرها وانها الملائکة المقربون وان عاشرها المسمی بالعقل الفعال هو جبرئیل المدبر لعالم العناصر وثانیها ما اثبته علماء الاصول الحنفیة بما وراء النهر وهو جوهر جسمانی نورانی حادث اول مخلوقات الله سبحانه مستدلین بحدیث اول ما خلق الله العقل وثالثها النفس الناطقة ورابعها معنی یمتاز به الانسان عن البهائم وقد ذکروا له تعریفات کثیرة متقاربة فمنها قوة یصیر بها النفس مستعدة للعلوم ومنها استعداد النفس للعلوم واراد بالاستعداد ما یعم القریب والبعید فالعقل بهذین المعنیین حاصل فی الصبی والمجنون لا البهائم ومنها غریزة یلزمها العلم بالضروریات ومنها قوة یقدر بها النفس علی تحصیل العلوم ضروریة او نظریة ومنها قوة یکسب بها النفس النظریات من الضروریات ومنها العلم بالضروریات ومنها قوة فارقة بین ما یستحسن ویستقبح فی العرف والعقل بهذه المعانی لیس بحاصل فی المجنون ولا فی الصبی غیر الممیز ومنها ملکة تحصل من تجارب الوقائع فیستنبط منها مصالح ویعرف عواقب الامور وهو العقل المعاشی المستکمل فی الهرم وبالجملة فاصطلاحاتهم فی العقل اکثر من هذا ولکنها متقاربة لا یکثر التفاوت بینها واختلف فی ان العقل الذی علیه التکلیف ای معنی من هذه المعانی الثمانیة فقیل الاولان بشرط کمالهما وقیل الرابع وقیل الخامس وقیل السابع وانت تعلم ان حاصل الکل واحد او کالواحد ثم انما قدر الشارع التکلیف بالبلوغ لان الادراك یزداد شیئا فشیئا من حین الصبی او یقوی فی حوالی هذا السن والوصول الی حد قوی مما یتعذر معرفته فقدر الشارع بالبلوغ لسهولة معرفته البحث الثانی ذهب الحکماء الی ان العقل الانسانی من فیض العقل الفعال علی النفس الانسانیة فان هذا العقل یجعل النفس قابلة لادراك العلوم ویفیض العلوم علیها فهی للنفس کالشمس للبصر فی الرؤیة وهذا هو مذهب علماء ما وراء النهر بلا فرق الا انهم یثبتون عقلا واحدا جسمانیا حادثا بخلاف الحکماء فالعقول عندهم عشرة مجردة قدیمة وقال بعض المحققین هذا الفیض یتفاوت فی افراد الانسان بل فی شخص واحد بحسب

قرب المزاج من الاعتدال وبعده وبحسب صغر السن وكبره وبحسب ممارسة العلوم وتركها والسبب في ذلك انه كلما كان البدن اعدل والحواس اقوى كان فيض النفس عليه اكثر لكثرة الاستعداد وان النفس كلما اكتسبت العلوم زادت تناسبا بالعقل الفياض وكثر الفيض عليها وهذا الامر عادى عندنا معشر الاشاعرة والله سبحانه قادر على ان يخص من شاء بما شاء البحث الثالث اختلف في محل العقل و النصوص دالة على انه القلب كقوله تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها وينسب الى الامام ابي حنيفةؒ ان محله الدماغ لان الضربة اذا اصابت الرأس ذهب العقل ويمكن التطبيق بان كواسب العلم القوى الدماغية ومستقره القلب وذهب الحكماء الى ان محل الادراكات الجزئية هي الحواس الظاهرة او الباطنة ومدرك الكليات هو العقل القائم بالنفس الناطقة المجردة ويوافقهم كلام الامام حجة الاسلام الغزالي وفي كلامه ان القلب يطلق على المضغة الصنوبرية وعلى النفس الناطقة والمراد به في تلك النصوص هي النفس والله اعلم فهو سبب للعلم ايضا كالحواس والخبر صرح بذلك اي بكونه سببا مع انه معلوم مما سبق لما فيه من خلاف السمنية بضم ففتح قوم من كفار الهند منسوبون الى بلدة سومنات زعموا انه لا طريق الى العلم الا الحس والملاحدة قوم من العجم ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر ومقصودهم ابطال الاسلام قالوا لا سبيل الى العلم الا الرجوع الى المعلم الذي ياخذ العلم عن الحق سبحانه وهو الامام المعصوم المختفي ويزعمون انه ليس المراد من الصلوة والصوم ما يفهمه اهل السنة وكذا تفسير سائر النصوص بل لها معان اخر لا يعرفها الا الامام في جميع النظريات فنظر العقل لا يفيد علما عندهم في شئ ومن خلاف بعض الفلاسفة وهم المهندسون في الالهيات قالوا العقل يفيد العلم في الفنون الرياضية من الهندسة والحساب والمساحة والرصد ونحوها لانها علوم منتظمة على نظام يقيني لا في الالهيات لبعدها عن الفهم فغاية الامر فيها الظن والاخذ بما يليق بالعظمة والجلال وذكر بعض المحققين انهم انكروا الافادة في الطبعيات ايضا وهو المذكور في شرح المقاصد و ما ذكره هنا موافق لشرح المواقف حاصل كلام الشارح ان المسئلة كانت معترك الانكار فكانت حرية بالتاكيد ولم يكن باس في التكرار وكذلك قوله في الخبر يوجب العلم الاستدلالي ولم يعتد بالمخالف في الحواس لانكاره ما هو اظهر من الشمس فلم يؤكد فيها استدلت السمنية بوجوه احدها ان العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر حق ان كان ضروريا لم يظهر خطأه ولكنا نرى المذاهب تنتقل وان كان نظريا لزم التسلسل لاحتياجه الى نظري آخر اجيب بان ما ظهر خطأه لا يكون نظرا صحيحا و الكلام في صحيحه الثاني المقدمتان لا تجتمعان في الذهن معا لان العقل لا يتوجه الى حكمين في آن واحد والمقدمة الواحدة لا تنتج اجيب اولا بان عدم الاجتماع ممنوع ولذا نحكم بالتلازم بين طرفي الشرطية وثانيا بان التوجه غير العلم والمقدمتان تجتمعان في العلم وان لم تجتمعا في التوجه الثالث الجزم بان العلم الحاصل بعد النظر حق يكون موقوفا على العلم بعدم النظر المعارض له وهو ليس ضروريا وان لم يقع نظر معارض لنظر ولا نظريا والا تسلسل اجيب بان النظر الصحيح يفيد القطع بعدم المعارض كما يفيد العلم بصدق النتيجة الرابع ان المطلوب ان كان معلوما فطلبه تحصيل الحاصل وان كان مجهولا لم نعرف بعد الحصول انه هو اجيب بانه معلوم من وجه ومجهول من وجه فيطلب الثاني ويعرف بالاول واستدل الملاحدة بوجهين احدهما انا نرى العقلاء مختلفين في عقائدهم اختلافا عظيما ولو كفى العقل لم يكن خلاف اجيب بان الخلاف من الانظار الفاسدة ثانيهما ان العقلاء يحتاجون في العلوم الضعيفة كالصرف والنحو الى المعلم فكيف

فى العلوم العقلية الصعبة اجيب بانه يفيد الصعوبة لا الامتناع واستدلت المهندسون بوجهين احدهما ان ذات الحق سبحانه غير متصورة والتصديقات فرع تصور الاطراف اجيب بان التصور بوجه ما يكفى ثانيهما ان اقرب الاشياء الى الانسان نفسه واختلفوا فيها اختلافا فاحشا فقيل مجرد وقيل جسم حال فى البدن وقيل الدم وقيل النفس الى غير ذلك حتى قيل لا يعلمه الا الله تعالى فكيف يعرف ابعد الاشياء اجيب بان هذا يدل على الصعوبة ونحن نسلمها وقوله بناء على كثرة الاختلاف وكثرة تناقض الآراء اى الافكار علة لخلاف الكل على ما هو الظاهر اى لو كان العقل سببا للعلم فى النظريات لم يقع فيها اختلاف العقلاء لكن اختلاف العقلاء كثير فقيل العالم قديم وقيل حادث وقيل الهيولى ثابتة والجزء باطل وقيل بالعكس الى غير ذلك فعلم ان العقل غير مفيد فيها وذكر المدقق انه علة لخلاف بعض الفلاسفة لا للسمنية لان دعويهم تعم الرياضيات وغيرها وليس فى الرياضيات كثرة اختلاف فالدليل لا يكون مثبتا لدعويهم وعندنا فيه نظر اما اولا فلان توجيه شبهات الخصم تبرع ضائع واما ثانيا فلانه يكفى السمنية ان يكون نوع العلم النظرى محل كثرة خلاف ولا ينافيه قلة الخلاف او انعدامه فى بعض اقسامه والجواب ان ذلك اى كثرة الاختلاف والتناقض لفساد النظر من بعض النظار فلا ينافى كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم نعم دل كثرة الاختلاف على ان التمايز بين الصحيح و الفاسد صعب لكن صعوبته لا توجب عدم افادة النظر الصحيح ثم ذكر جوابا ثانيا على طريق النقض الاجمالى بقوله على ان ما ذكرتم من ان كثرة الاختلاف تدل على عدم افادة النظر استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض اى يثبت التناقض بين مدعاكم ودليلكم وهذا كقولهم يدور ويتسلسل اى يثبت الدور والتسلسل ولا يخفى ان هذا الكلام يدل على ان الاستدلال غير مخصوص بالمهندسين ومن خصه بهم قال فى اثبات التناقض ان نسبة عدم المعلومية الى ذاته تعالى من قبيل النظر فى الالهيات بقى ههنا بحث وهو ان الامام الرازى قال لا نزاع فى ان الظن يفيد الظن وانما النزاع فى افادته اليقين ولعلهم يدعون فى هذه المسئلة الظن لا اليقين فان زعموا فى رد جواب الجمهور انه اى ما قال السمنية واشباههم معارضة للفاسد وهو قول الجمهور النظر يفيد العلم بالضرورة بالفاسد وهو قول السمنية ان كثرة الخلاف لبطلان النظر والمخلص ان يقولوا لا ندعى ان ما ذكرنا استدلال ونظر بل هو دفع قولكم الفاسد بهذا الفاسد ومثله وقع فى كلام المناظرين لالزام الخصم قلنا لا يخلو اما ان يفيد ما ذكرتم شيئا من العلم فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة لان المعارضة اثبات ما انكره الخصم فما لا يفيد الاثبات لا يكون معارضة واورد عليه ان فساده فى نفسه لا ينافى كونه ملزما للخصم فان قيل هذه شبهة مشهورة اوردها المنكرون للنظر كون النظر مفيدا للعلم اختلفوا فى القضية التى هى محل النزاع فقال الامام الرازى مهملة اى النظر يفيد العلم وقال الآمدى كلية اى كل نظر صحيح فى المقدمات القطعية لا يعقبه ما ينافى العلم كالموت والنوم مفيد للعلم قال صاحب المواقف ما ادعاه الامام سهل البيان لكنه قليل الجدوى اذ الجزئيات لا تثبت بالمهملة بل بالكلية قلت وعلى الكلية يحمل كلام الشارح ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما فى قولنا الواحد نصف الاثنين فليس عاقل ينكره وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر اى اثبات افادة النظر المعين العلم بافادة هذا النظر المعين العلم وتوضيحه انك ادعيت ان كل نظر صحيح فهو مفيد للعلم وهى قضية كلية نظرية لابد لها من دليل فاى دليل اقمته عليه يكون فردا من افراد

النظر الذی هو موضوع تلك القضیة الکلیة فحکم دلیلك وهو کونه مفیدا للعلم یکون مندرجا تحت حکم تلك الکلیة وهو کون کل نظر صحیح مفیدا للعلم فلو اثبت حکم الکلیة المشتمل علی حکم دلیلك بحکم دلیلك لزم اثبات حکم دلیلك بحکم دلیلك وانه دور قیل ای حاصل الدور وهو توقف الشیٔ علی نفسه وذلك لان الدور هو توقف الشیٔ علی ما یتوقف علی ذلك الشیٔ ووقع فی کلام القدماء انه تناقض وتوجیهه ان المثبت بالکسر یکون معلوما قبل ان یعلم المثبت بالفتح فیلزم ان یکون الشیٔ الواحد معلوما ومجهولا معا وهو تناقض قلنا الجواب بوجهین احدهما اختیار الشق الاول کما اختاره الامام الرازی والضروری قد یقع فیه خلاف اما العناد وهو انکار الحق عمدا لرد الخصم او القصور فی الادراك ای فی تصور طرفی القضیة فالحاصل ان قولنا کل نظر صحیح مفید للعلم قضیة بدیهیة ولکن وقع الخلاف فیها العنادکم او تصور عقلکم وهذا الخلاف لاینافی البدیهة کیف وقد انکر السوفسطائیة البدیهیات کلها فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة ای من اول الخلقة ویحکی فیه خلاف المعتزلة زعموا ان العقول فی الفطرة علی السواء لان التکلیف علی المکلفین بالسویة فکذا مناطه وهو العقل ثم یزداد فی بعض الناس بممارسة العلوم والتمرن فی التاملات قلنا التکلیف یکفیه ادنی مراتب العقل باتفاق من العقلاء لعل دعوی الاتفاق من الشارح مبنیة علی عدم الاعتداد بالمعتزلة لانکارهم الظاهر اذ الفرق بین عقل افلاطون وهبنقة وان تمرن و کسب اظهر من الشمس واستدلال من الاثار لعله اراد الاثار المشاهدة عن اولی العقول فانا نری بعضهم یستخرج من دقائق العلوم والصناعات ما لا یستطیع الاخر فهم دقیقة منها ولو بذل جهدا فی تمام عمره وشهادة من الاخبار لعله اراد الاخبار المحکیة عن العقلاء والحمقی ویحتمل ان یراد بالاثار الاخبار معا او بالثانی فقط الاحادیث کقوله علیه السلام هن ناقصات العقل والدین وهو صحیح ویروی فی التفاوت بین العقول احادیث اخر کثیرة الا انها موضوعة فمنها ان الرجل لیکون من اهل الصلوة والجهاد ما یجزی الا علی قدر عقله قال ابن القیم موضوع ومنها افضل الناس اعقل الناس ومنها انما یرتفع الناس غدا فی الدرجات وینالون الزلفی علی قدر عقولهم قال العسقلانی موضوعان وقد یروی تبارك الذی قسم العقل بین عباده وفی المختصر مرسل ضعیف وبالجملة ذکر غیر واحد من الائمة ان کل حدیث فی العقل فهو لا یثبت وذکر بعض المحشین قوله علیه السلام کل میسر لما خلق له ولکن دلالته علی المطلوب غیر ظاهرة وقوله علیه السلام کلموا الناس علی قدر عقولهم ولکنه موقوف وقوله علیه السلام انزل العقل من السماء مثقالا والمثقال درهم ودانقان ونصف حبة فقسم بین الخلائق فاعطی اربعة دوانق للانبیاء ودانقان للعلماء ودانق للامراء ونصف دانق للتجار ونصف حبة لاهل الرساتیق ولا شك فی انه کذب موضوع والجواب الثانی اختیار الشق الثانی وهو مختار امام الحرمین کما قال والنظری ای قولنا کل نظر صحیح مفید للعلم قد یثبت بنظر مخصوص ضروری المقدمات لا یعبر عنه ای عن هذا النظر المخصوص بالنظر ای لا یکون الاثبات به محتاجا الی کونه نظرا من افراد النظر فحینئذ لا یکون الدلیل من افراد موضوع الکلیة ولا حکم الدلیل مندرجا تحت حکم الکلیة فلا دور کما یقال قولنا مبتدئ العالم متغیر وکل متغیر حادث بدل عن المبتدئ یفید العلم بحدوث العالم خبر بالضرورة اعلم ان من زعم ان المدعی مهملة یکتفی بهذه القضیة الشخصیة لافادتها ان نظرا ما یفید العلم لکن یرد علیه انه یمکن للمخالف ان یدعی فی کل دلیل اقمناه ان هذا لیس من افراد النظر المفید فلابد من اثبات الکلیة حتی ینطبق الحکم علی کل نظر صحیح فلذا اراد الشارح ان یجعل هذا الحکم کلیا فقال ولیس ذلك ای افادة هاتین القضیتین العلم بحدوثه لخصوصیة هذا النظر وهذا بالبدیهة

لانا نقطع بحصول العلم فی کل ترکیب یشابهه فی صحة الصورة والمادة بل لکونه صحیحا مقرونا بشرائطه من ایجاب الصغری وکلیة الکبری
فیکون کل نظر صحیح مقرون بشرائطه مفیدا للعلم فحاصل الجواب ان المثبت بالفتح هو القضیة الکلیة التی عنوان موضوعها مفهوم النظر
اعنی قولنا کل نظر صحیح یفید العلم والمثبت بالکسر قضیة شخصیة ضروریة موضوعها ذات النظر المخصوص من غیر اعتبار کون هذا
الموضوع من افراد النظر فالمثبت بالفتح حکم الدلیل من حیث انه نظر والمثبت بالکسر حکمه من حیث ذاته مع قطع النظر عن کونه
نظرا فلا یلزم اثبات الشیٔ بنفسه لتغایر الحیثیتین ثم اعلم ان لهم فی تحریر النظر المخصوص الذی یکون عنوان موضوع الشخصیة
الضروریة عبارات الاولی ما ذکره الشارح فالنظر المخصوص هو قوله قولنا العالم متغیر وکل متغیر حادث یفید العلم بحدوث العالم
بالضرورة ولیس ذلک لخصوصیة هذا النظر بل لکونه صحیحا مقرونا بشرائطه انتهی فاذا جعلنا ذات هذا النظر المخصوص موضوعا
وقلنا هذا القول یفید العلم فهی القضیة الشخصیة الضروریة الحاکمة بصحة کل نظر مقرون بشرائطه ونحن لا نحتاج فی هذه
الشخصیة الا الی تصور الموضوع من حیث خصوص ذاته ولا نحتاج الی ان نعلم انه من افراد النظر ام لا الثانیة ما ذکره شارح
المواقف وهو ان یقال النتیجة فی کل نظر قیاسی معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعیا لما هو حق قطعا وکل ما هو کذلک
فهو حق قطعا فالنتیجة فی کل نظر قیاسی صحیح حقة قطعا فهاتان قضیتان بدیهیتان تفیدان العلم بالضرورة فهذا هو النظر المخصوص
فاذا جعلنا ذاته موضوعا وقلنا هذا القول یفید العلم فهی القضیة الشخصیة الضروریة وفی تحقیق هذا المنع ای منع الدور زیادة
تفصیل لا یلیق بهذا الکتاب فانه قد اعترض علیه بان الشخصیة کیف تکون ضروریة مع انها داخلة فی تلک الکلیة فی الواقع فاما ان
تثبت بنظر آخر وهلم جرا فیلزم التسلسل او بعینه فیلزم الدور واجیب بان الشخصیة ضروریة مثبتة بالکسر اذا اعتبرنا موضوعها من حیث
ذاته ونظریته مثبتة بالفتح اذا اعتبرنا موضوعها فردا من افراد النظر والقضایا تختلف فی ذلک بحسب العنوان فان قولک صانع العالم
موجود نظری وقولک الواجب موجود بدیهی کذا افاده بعض المحققین ولا یخفی ان فیما اختاره الامام خلاصا عن هذه التکلفات وما
ثبت منه ای من العلم الثابت بالعقل فمن بیان للموصول والضمیر للعلم وزعم بعض من یدعی العلم ان من بمعنی الباء والضمیر للعقل
بالبداهة اعلم ان لهم فی البدیهی والضروری اصطلاحات مختلفة تختلط علی الناظر وایضا فی کلام الشارح نوع تخلیط فلنقدم حکایة
مصطلحاتهم فاحدها وهو المشهور ان العلم ان حصل بالدلیل فنظری ویسمی الکسبی والاستدلالی کالعلم بحدوث العالم وان حصل
بلا دلیل فضروری منقسم الی سبعة فمنها اولی یسمی البدیهی لا یحتاج الی غیر تصور الطرفین کالعلم بان الکل اعظم من الجزء ومنه فطری
یحتاج الی واسطة حاضرة معها کالعلم بان الاربعة منقسم بمتساویین ومنه حسی کالعلم بالمبصرات ومنه وجدانی مدرک بالحواس الباطنة
کالعلم بالجوع والعطش ومنه حدسی کالعلم بان القمر مستضیٔ بالشمس ومنه تجربی کالعلم بان السنا مسهل ومنه تواتری کالعلم بوجود
بغداد وثانیها ان العلم ان حصل بالدلیل فکسبی ونظری واستدلالی وان حصل بدونه فبدیهی وضروری منقسم الی سبعة ولا فرق
بین الاصطلاحین الا ان البدیهی علی الاول اخص من الضروری وعلی الثانی مساو له وثالثها ان العلم ان کان للقدرة مدخل فی حصوله
فاکتسابی منقسم الی نظری حسی حدسی تجربی تواتری اما النظری فظاهر واما الحسی فلان صرف الحاسة الی المحسوس مقدور اختیاری اما الثلاثة الاخیرة فسفر بها علی

لاحصار لفظ دال ان ... للقدرة

مدخل فی حصوله فضروری منقسم الی اولیّ وفطری ووجدانی ورابعها ان العلم ان استقل القدرة فی حصوله فاکتسابی وهو الحاصل
بالنظر والاستدلال وان لم یستقل فضروری منقسم الی الاقسام السبعة فان الحسی والحدسی والتجربی والتواتری وان کان للقدرة
مدخل فی حصولها لکن القدرة غیر کافیة فیها لانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور بل تتوقف علی امور لا نعلم ما هی وکیف حصلت
خامسها العلم ان کان بلا اختیار فضروری والا فکسبی منقسم الی ضروری حاصل بلا استدلال واستدلالی حاصل معه وفی تفسیر
الاختیار وجهان احدهما مدخلیة الاختیار ثانیهما استقلاله کما مر فی الوجه الثالث والرابع ثم رجع الی الشرح فنقول الظاهر عندی
ان المصنف اختار الاصطلاح الثانی ولا غبار علی عبارته ولکن الشارح فسره بالوجه الاول من الاصطلاح الخامس وجعل الحمل فی قوله و
ما یثبت منه بالاستدلال فهو اکتسابی من باب حمل العام علی الخاص نحو قولک ما یکون انسانا فهو حیوان ولا یخفی ما فیه من
التکلف والذی حمله علیه توجیه کلام البدایة وذا عجب کالنعامة تترک بیضها وتحضن بیض غیرها ای باول التوجه ای توجه
العقل والبداهة فی اللغة اول جری الفرس من غیر احتیاج التفکر ای النظر واورد علیه ان الحاصل باول التوجه فی اصطلاحهم
هو البدیهی الاولی وما لا یحتاج الی الفکر یعم الاولی والحسی والحدسی والتجربی ونحوها ففی الکلام نوع تنافر فالافضل ان یقال من غیر
احتیاج الی شیء آخر من نحو حس او حدس او تجربة اجیب اولا بانه اراد بالتفکر المعنی اللغوی لا النظر فالمعنی من غیر احتیاج الی ملاحظة
امر آخر من فکر او حس ونحوه وثانیا بان قوله من غیر احتیاج تفسیر لاول التوجه فلیس معنی الاول التوجه ما یخص الاولیات بل معناه
عدم الاحتیاج الی النظر وانما ذکر اول التوجه بیانا للمناسبة بالمعنی اللغوی وفیه نظر لانه انما یصح لو حمل عبارة المصنف علی الاصطلاح
الثانی من ادراج الحسی والحدسی والتجربی فی الضروری ولکن الشارح حملها علی الاصطلاح الخامس فادرجها فی الاکتسابی فهو ضروری کالعلم
بان کل الشیء اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنی الکل والجزء والاعظم لا یتوقف علی شیء بعد التوجه ومن توقف فیه حیث زعم
ان جزء الانسان کالید مثلا قد یکون اعظم منه ومثل هذا التفاوت الفاحش انما یتصور بحسب العادة فی الرحم عند تکون
الجنین وهذا بانصراف اکثر النطفة وما یمدها من دم الطمث الی خلق عضو احد اما بعد التولد فلا یتصور هذا العظم الفاحش
فی الید عادة ولو توهم اکثر ما یتوهم ولذا زعم بعض المحشین ان معنی الکلام هو انه یجوز ان یخلق الله تعالی ید انسان اعظم منه والمشهور
هو التمثیل بالرجل وهذا لیس ببعید فان داء الفیل یعرضها من نفوذ بلغم وسوداء فیها فتعظم جدا مع انها عضو عظیم فلا یبعد ان
یزید علی بقیة البدن لم یتصور معنی الکل والجزء وذلک لان الکل هو مجموع الید وبقیة الاعضاء والجزء هو الید فقط وقد یشکک
بوجهین آخرین احدهما ان الجسم مرکب من الهیولی والصورة ولا یجوز ان یقال انه اعظم من احدهما اجیب بان المراد الاجزاء
المقداریة وهی المتبادرة عند الاطلاق ثانیهما انه لا یصح عند القائلین بترکیب الاجسام من الجواهر الفردة اذ ثبوت الاعظمیة
فی الکل لا یتصور بدون ثبوت الاصغریة فی الجزء والعظم والصغر من توابع المقدار ولا مقدار للجزء وما ثبت منه بالاستدلال ای
بالنظر فی الدلیل سواء کان الاستدلال من العلة علی المعلول کما اذا رأی نارا فعلم ان لها دخانا ویسمی الدلیل لمیا
بکسرتین فتشدید منسوب الی لِمَ بکسر ففتح او من المعلول الی العلة کما اذا رأی دخانا فعلم ان هنالک نارا ویسمی الدلیل انیا بکسرتین

فتشديد بالنسبة الى إن بالكسر احد حروف المشبهة بالفعل وقد يخص الاول باسم التعليل والثانى باسم الاستدلال للتفرقة فهو اكتسابى اى حاصل بالكسب وهو اى الكسب مباشرة الاسباب اى استعمالها واصله تلاقى الشخصين بحيث يمس بشرة احدهما بشرة الاخر بالاختيار كصرف العقل والنظر فى المقدمات عطف تفسير للصرف فى الاستدلاليات وكالاصغاء بالكسر اعجام الغين گوش نهادن وتقليب الحدقة اى تحريك العين نحو المبصرات وسميت حدقة لاحداق الجفن بها اى احاطته ونحو ذلك فى الحسيات كوضع المشموم على الانف ونشق الهواء ووضع الكف على الملموس ووضع المطعوم على اللسان وبالجملة فهذه العلوم الحسية يكون للاختيار مدخل فيها بحيث ان شاء العقل كسبها بصرف الحواس اليها وان شاء لم يكسبها بصرف الحواس عنها كتغميض العين وسد صماخ الاذن فهى داخلة فى الاكتسابى وادرد عليه ان قولكم الكل اعظم من الجزء ايضا يتوقف على اسباب اختيارية كتصور الطرفين والتوجه فينبغى ان يكون اكتسابيا اجيب بان المراد بالاسباب الاختيارية ماسوى تصور الطرفين والتوجه فالاكتسابى اى اذا تقرر ان الاستدلالى ما ثبت بالدليل والاكتسابى ما حصل بالاختيار فالاكتسابى اعم من الاستدلالى لانه اى الاستدلالى الذى يحصل بالنظر فى الدليل فكل استدلالى اكتسابى لان النظر فى الدليل اختيارى ولا عكس اى ليس كل اكتسابى استدلاليا كالابصار بالكسر اى كالعلم الحاصل بالرؤية الحاصل بالقصد والاختيار فهو اكتسابى لا استدلالى واذا عرفت هذا علمت ان حمل الاكتسابى على ما ثبت بالاستدلال على ما قرره الشارح هو نحو قولك ما كان انسانا فهو حيوان ولا يخفى على العارف باساليب الكلام انه غير جيد فى هذا المقام لانه يفوت المقابلة التى قصدها المصنف بين قوله بالبداهة وقوله بالاستدلال ولانه كما ان الضرورى منحصر فى ماثبت بالبداهة فينبغى ان ينحصر الاكتسابى فيما ثبت بالاستدلال ولان الظاهر كما هو المعلوم من عادة القوم ان المصنف قصد تعريف الضرورى والاكتسابى فالانسب تفسير حمل كلام المصنف على الاصطلاح الثانى من الاصطلاحات الاربعة ومما ورد على تفسير الشارح انه يلزم على المصنف اهمال ذكر كثير من العلوم اليقينية كالحسى والتجربى والحدسى والتواترى لانها ليست تحصل باول التوجه حتى تدخل فى الضرورى ولا بالاستدلال حتى تدخل فى الاكتسابى وقد يجاب بانها حاصلة باول التوجه على تسامح المشائخ لعدم تعلق غرضهم بتفصيل الحدس والتجربة ونحوهما كما مر فى بحث حصر الاسباب ولذا جعلوها حاصلة بالعقل فقط وان توسط فيها حدس او تجربة ونحوهما واما الضرورى فقد يقال فى مقابلة الاكتسابى كما فى كلام المصنف ويفسر الضرورى حينئذ بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وهذا التفسير منقول عن القاضى ابوبكر الباقلانى اى يكون حاصلا من غير اختيار للمخلوق وتفسير كلام القاضى بهذا مما اختاره الشارح ادخالا للحسى فى الاكتسابى والمعلوم من كلام السيد السند فى شرح المواقف ان معنى كلام القاضى ان لا يستقل قدرة المخلوق فى حصوله فعلى هذا يكون الحسى من الضرورى وقد يقال الضرورى فى مقابلة الاستدلالى ويفسر الضرورى حينئذ بما يحصل بدون فكر ونظر فى دليل ومن ههنا اى من اختلاف اصطلاحهم فى تفسير الضرورى جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا وهذا على التفسير الاول اى حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار و بعضهم ضروريا وهذا على التفسير الثانى اى حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض بين كلام صاحب البداية وهو الامام

نور الدين البخاري ووجه التناقض انه قسم العلم الى ضروري واكتسابي ثم قسم الاكتسابي الى ضروري واستدلالي فجعل الضروري قسيما للاكتسابي اولا وقسما له ثانيا وهذا تناقض ووجه اندفاع التناقض ان الضروري الذي هو قسيم الاكتسابي غير الذي هو قسمه وموهم التناقض الاشتراك الاسمي حيث قال ان العلم الحادث احتراز عن علم الحق سبحانه فانه لا ينقسم الى هذه الاقسام نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده قيل يدل على ان الوجود زائد وهو خلاف مذهب الاشعري وعندي انه اعتراض سخيف فان الاضافة كثيرا ما تقع بين اسمي الشئ لتغايرا اعتباري تقول ذات الحق سبحانه ونفس زيد وتغير احواله قال نور الدين كالصحة والمرض والجوع والعطش واللذة والالم ويشترك في هذا النوع جميع الحيوانات انتهى واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد اي كسبه وانما لم يضمر لئلا يذهب وهم المبتدي الى ارجاعه الى الله سبحانه وهو اي الكسب مباشرة اسبابه اي اسباب العلم وهذا ايضا يشترك فيه الحيوانات اذ لها الاصغاء وتقليب الحدقة واسبابه اي العلم ومن ارجع الضمير الى الكسب فقد وهم ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل اراد توجه العقل لا النظر المتعارف ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر اي باول التوجه من غير تفكر وقد مر البحث عليه فيما سبق من كلام الشارح كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان انتهى كلام البداية واورد عليه ان الحدسي والتجربي ونحوهما تخرج عن القسمين واجيب اولا بجعل قوله من غير تفكر تفسيرا لاول النظر وثانيا بانها حاصلة باول التوجه على تسامح المشائخ كما مر في دفع هذا الايراد عن كلام الشارح وانما لم يصح الجواب الاول هنا لان بعض كلامه كان مانعا عنه بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الالهام قال المصنف والالهام المفسر بالقاء المعنى اراد ما يقابل المحسوس لا ما يقابل اللفظ في القلب بطريق الفيض يقال فاض الحوض اذا امتلأ بالماء حتى سال من جوانبه ثم نقل الى اعطاء الخير الكثير بلا استحقاق وعوض وانما قيد الالقاء به لفائدتين الاولى الاحتراز عن الوسوسة الشيطانية ومن زعم ان الفيض يعم الخير والشر فلا بد من ان يقال بطريق الخير ليخرج الوسوسة فلم يتتبع استعمالاتهم الثانية الاحتراز عن العلم الحاصل بالاكتساب وانما قيد الالهام بهذا التفسير لانه قد يكون بمعنى الوحي الالهي الى انبيائه وهو مفيد اليقين قطعا ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق خلافا لبعض الصوفية والشيعة مستدلين بوجوه احدها قوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها اي عرفها بالايقاع في القلب ان هذه طاعة وهذه معصية اجيب بان المعنى اعلمها بانزال الوحي على الانبياء الثاني قوله تعالى واوحى ربك الى النحل فاذا الهم اليها حتى عرفت المصالح فالمؤمن اولى لان الله سبحانه شرح صدره بنوره اجيب بان كلامنا في المعنى الذي لا يدرى انه من الله او من الشيطان او من النفس اما النحل فقد خلق الله سبحانه فيها العلم حتى عرفت انه امر من الله الثالث قوله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه اجيب بان المؤمن شرح صدره بنور الاستدلال بالبراهين الحقة الرابع قوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله اجيب اولا بانه موضوع كما قال الصغاني وفيه نظر لان السيوطي صححه وهو اعرف بالحديث من الصغاني وثانيا بانا لا ننكر حصول العلم له لكنا لا

بجعله حجة على الغير وثالثا بان الفراسة ظنية وكلامنا فى اليقين الخامس ان وابصةؓ سأل النبى صلى الله عليه وآله وسلم عن البر والاثم
فقال ضع يدك على صدرك فما حاك فى قلبك فدعه وان افتاك الناس فجعل شهادة قلبه حجة فوق فتوى العلماء اصحاب الحجج و
الجواب عندى اولا بانه فى الامور التى يكون للمستفتى اعرف بها من المفتى ككون الشئ ملكا له او غير ملك ولذا قال بعض القضاة المتخاصمين
عالمان والى جاهل يتحاكمان وثانيا بانه امر ان يعمل باجتهاده ودليله وقد تقرر انه يجب على المجتهد ان يقدم اجتهاده على اجتهاد غيره
السادس ان عمرؓ كان صاحب الهام كما فى الحديث اجيب بان ثبوت هذه الكرامة له مسلم اما كون الهامه حجة على الغير فممنوع
ولذا كان عمرؓ يدعو الى الكتاب والسنة والدليل الشرعى لا الى الهامه واستدل فى كشف المنار على بطلان حجية الالهام بوجوه احدها
قوله تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزمهم الكذب بعجزهم عن البرهان فلو كان الالهام حجة لما تحقق عجز الكفار لانهم يمكنهم
دعوى الالهام الثانى ان الواقع فى القلب قد يكون من الله كالوحى وقد يكون من الشيطان لقوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم
او من وسوسة النفس لقوله تعالى ونعلم ما توسوس به نفسه ولا يمكن التميز بينها قلت ذكر الصوفية التميز بينها اجيب بانه يكون حينئذ
استدلالا لا الهاما الثالث قوله عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار والتفسير بالرأى المستفاد من النظر والدليل
جائز اجماعا فتعين ان الرأى بلا استدلال مذموم حتى متعلق بالمنفى يريد به اى بالالهام الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلثة اى لو كان
الالهام سببا للعلم لبطل حصر اسبابه فى الحس والخبر والعقل قالوا ايمكن الجواب بوجه آخر وهو ان الالهام مندرج فى العقل كما ادرج الحدس
والتجربة والوجدان فيه والقول لا يبعد ادراجه فى الحدس وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشئ لانه المطابق لما سبق من
قوله واسباب العلم ثلثة وقوله واما العقل فهو سبب للعلم ايضا الا انه حاول اى اراد التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما
اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات والكليات والمعرفة بالبسائط او الجزئيات فيه لف ونشر ولهم فى الفرق بين العلم والمعرفة
اقوال احدها ان العلم ادراك المركب والمعرفة ادراك البسيط اى غير المركب ووجه تسمية غير المركب بسيطا ان البسط فى اللغة ضد القبض و
منه سمى الوسيع بسيطا لانه كالذاهب فى الاطراف لا كالمقيد الملازم لمكان واحد ولما كان اجزاء المركب يتقيد بعضها ببعض بخلاف
غير المركب فسمى بسيطا وهذا الوجه من خواص الكتاب ثانيها ان العلم ادراك الكلى والمعرفة ادراك الجزئى وقد ينسب الوجه الاول الى علماء
العربية والثانى الى الحكماء وعندى فى الاول نظر لانا نجدهم يزاولون امثال هذه الالفاظ والابحاث وقد يستدل على صحتهما بانه يقال
عارف بالله لا عالم بالله ثالثها ان المعرفة ادراك مسبوق بالعدم والعلم اعم رابعها قال الامام الراغب الاصفهانى فى الذريعة ان المعرفة
ادراك الشئ بتدبر وتفكر فهى اخص من العلم ولا يجوز استعمالها فى البديهيات خامسها قال صدر الشريعة المعرفة ادراك الجزئيات
عن دليل وهذا اخص من التفسير الثانى للتقييد بالدليل ولذا قيل فى تفسير الفقه بانه معرفة النفس ما لها وما عليها وهو محكى عن
الامام الاعظمؒ انه لا يشتمل علم المقلد واحتج بعض هؤلاء الفارقين على قوله بانه يقال لله سبحانه عالم لا عارف وقد ظهر لك ان هذا
لا يقوم حجة على قول بعينه من الاقوال المذكورة لان اطلاق العارف ممنوع على كل قول منها على ان الاسماء توقيفية فيحتمل ان يكون عدم
الاطلاق لعدم الاذن وان صح لغة سادسها قال امام ابو القاسم الحكيم السمرقندى المعرفة ادراك الاشياء بصورها وسماتها والعلم ادراكها

بحقائقها سابعها ان العلم فى التصديقات والمعرفة فى التصورات ثامنها ان المعرفة هو الادراك الثانى من ادراكين تخلل بينهما عدم كما اذا ادركت شيئا ثم نسيته ثم ادركته الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لاوجه له يريد ان ذكر المعرفة بدل العلم موجه بما ذكرنا لكن ذكر الصحة مستدرك لاوجه له اذ يكفى ان يقال ليس من اسباب معرفة الشئ بل لفظ الصحة قد يوهم خلاف المقصود وهو انه سبب للمعرفة بفساد الشئ لا صحته واجيب بان الصحة بمعنى الثبوت لقول الشاعر ؎

صح عند الناس انى عاشق   غير ان لم يعرفوا عشقى بمن

ورد بان الاستدراك وايهام خلاف المقصود باق وقال بعض المحشين اراد بالشئ الحكم الذى هو الوقوع او اللاوقوع ومعنى الصحة مطابقته للواقع ومعرفة هذا الحكم هو العلم التصديقى ثم الظاهر انه اى المصنف اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق اى لاكثرهم كما يحصل بالحس والخبر والعقل وذلك لان اهل الالهام فى غاية الندرة ويصلح للالزام على الغير كما يصلح له العلم الحاصل بالاسباب الثلاثة والا اى وان لم يكن المراد ذلك فلاشك انه قد يحصل به العلم لصاحب الالهام وحده فلا يصح قول المصنف ليس من اسباب المعرفة بل قد ذكر بعض الاكابر ان العلم الصحيح هو الماخوذ عن صاحب الشرع والمعلوم بالالهام والكشف واما الاستدلال العقلى فضعيف ولايجد صاحبه مخلصا عن تعارض الادلة وورود الشبهات بخلاف الالهام وهؤلاء يميزون بين الخطرات الرحمانية والشيطانية بنور الباطن وذكر بعضهم ان بعض العلماء دخل على الامام الرازى رحمه الله فوجده باكيا فسأله فقال ابكى على ضياع العمر فى غير شئ قال كيف وانت امام الائمة قال كنت احكمت مسئلة بالدلائل وكنت كلما تذكرتها اقمت على صحتها برهانا لا اشك فيه وهذا منذ سنين كثيرة ثم ظهر على الآن انها باطلة معدلائلها فاخاف ان يكون كل ما عندى من العلم كذلك وقد ورد القول به فى الخبر اى الحديث النبوى كقوله عليه الصلوة والسلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وضعفه بعض المحدثين والحق انه صحيح ووقع فى بعض النسخ نحو قوله عليه السلام الهمنى ربى لم استحضر لهذا الحديث تخريجا ولم يذكره القارى الهروى فى تخريج احاديث الشرح وفيه نظر لان الهام الانبياء وحى خارج عن المبحث وانما الكلام فى الهام غيرهم وقد حكى عن كثير من السلف واقول الحق ما ذكره الشارح لكن المصنف اراد حصر الاسباب لمطلق العلم لا للعلم الذى يصلح للالزام فلا يصح حصره اللهم الا ان يلتزم انه لم يقيد بالعلم الذى لا يقوم حجة على الغير اعلم انه يرد على حصر الاسباب اعتراض آخر وهو ان خبر الواحد والتقليد قد يفيدان العلم فالاسباب خمسة فاجاب عنه بقوله واما خبر الواحد العدل هو المؤمن البالغ العاقل الذى يؤدى فرائض الله والواجبات والسنن المؤكدة ولا يرتكب الكبائر ولا يدوم على الصغائر ولا يفعل ما يخل بالمروة كالبول على الطريق والاكل ماشيا فى السوق وتقليد المجتهد المجتهد هو القادر على استنباط الاحكام الشرعية من القرآن والسنة والاجماع والقياس ويشترط فيه العلم بما يتعلق بالاحكام من الآيات ويقال هى نحو خمسمائة ومن الاحاديث ولا يشترط الحفظ بل سرعة الاحضار عند الحاجة وبما اجمع السابقون وبوجوه الاستدلالات المذكورة فى اصول الفقه والاجتهاد باق الى آخر الدهر ومن زعم انه لا يمكن فى هذه الازمنة فقد تحكم ونفى علم غيره بجهل نفسه ثم من لم يكن مجتهدا وجب عليه اتباع المجتهد لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وللاجماع السلف على ذلك وهذا الاتباع يسمى تقليدا وهى فى اللغة جعل القلادة فى العنق ويكنى

به عن التسليم والانقياد ثم المعهود من السلف عدم الاختصاص بتقليد مجتهد واحد لكن حدثت الاهواء المختلفة وصار المتهاونون بالدين يبتغون الرخص من كل مذهب حتى كان افعالهم باطلة بالاجماع المركب كصلوة من ادمى ومس ذكره بفتوى الشافعى و الحنفى فاتفق العلماء على الزام المقلد مجتهدا واحدا ونظروا الى عظماء المجتهدين فلم يجدوا فى اهل التدوين منهم كالعلماء الاربعة فاتفقوا على ان يتقلد المجتهد احدهم وهل يجوز الرجوع فالحق لا الا اذا غلب ظنه على ان غيرهذا المجتهد اعلم ويجوز تقليد غير امام المذهب فى مسئلة واحدة استينافا اما بعد العمل فيها على وفق صاحب المذهب فلا الا اذا اشتدت الحاجة فيجوز الرجوع الى قاضى مذهب اخر ليفتى بحاجته وهذه الفوائد مما تحفظ وقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال لف ونشر مرتب اى خبر الواحد يفيد الظن والمراد بالواحد ما لا يبلغ عدد التواتر لا الواحد الحقيقى والتقليد يفيد الاعتقاد القابل للزوال فان المقلد قد يظهر له ان المجتهد الاخر اكثر علما واصوب فيقلده وقد يبلغ درجة الاجتهاد فيجد دليلا على خلاف ما كان يعتقده فيزول اعتقاده ومن عجائب هذا الباب ان الطحاوى كان شافعى المذهب فقرء فى كتابه ان الحاملة اذا ماتت وفى بطنها ولد حى لم يشق بطنها خلافا لابى حنيفة و كان الطحاوى تولد مشقوقا فقال لا ارضى بمذهب رجل يرضى بهلاكى فترك مذهب الشافعى وصار من عظماء المجتهدين على مذهب الحنفية وانا لا نجد فيهم بعد الثلاثة مثل الطحاوى وابن الهمام لاحاطتهما بعلم الحديث فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما اى كان المصنف اراد بالعلم فى قوله واسباب العلم ما لا يشمل الظن واعتقاد المقلد اى اراد العلم اليقينى فلا باس بخروج الاسباب المفيدة لغير اليقين عن الحصر والا ان اريد بالعلم ما يعم الكل كما هو مصطلح الحكماء فلا وجه لحصر الاسباب فى الثلاثة واورد عليه ان قوله كان للظن فينا فى ماسبق فى تعريف العلم من الجزم بان العلم عندهم مقابل للظن ولعل هذا رعاية لما اشتهر من تعميم اطلاق العلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام فى حدوث العالم قال والعالم مشتق من العلم وقد جاء فاعل بالفتح لما يفعل به كالخاتم لما يختم به والطابع لما يطبع به فكذلك العالم لما يعلم به الشئ ثم غلب فيما يعلم به الخالق سبحانه اى المصنوعات لان الناظر فيها يعلم ان لها صانعا ويطلق على مجموعها وعلى اجناسها و يجمع بالنظر الى الثانى على عالمين وعوالم ولا يطلق على افرادها فلا يقال زيد عالم ولذا قد يزعم انه جمع لا واحد له من لفظه وان العوالم و العالمين جمع الجمع اى ما سوى الله تعالى ما موصولة وسوى ظرف بمعنى غير منصوب بفعل عام محذوف اى كان من الموجودات بيان للموصول وفيه احتراز عن الامور العدمية مما يعلم به الصانع بيان ثان للموصول او للموجودات والمشهور انه من جملة التعريف للاحتراز عن صفات الحق سبحانه ولكن الشارح اختار اخراجها بقوله ما سوى الله فعلى هذا يكون اشارة الى وجه التسمية بعد تمام التعريف واعترض عليه بان الصانع لم يوجد فى كلام الشارع وقد ثبت ان الاسماء الالهية توقيفية واجاب الشيخ تقى الدين السبكى بانه قرئ فى الشاذ صنعة الله بدل صبغة الله وقال اخرون لا حاجة الى الشاذ لقوله تعالى صنع الله الذى اتقن كل شئ واورد عليهما ان الاكتفاء بالمصدر انما هو مذهب بعضهم وقال السيوطى بل جاء مصرحا فى الحديث عن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ان الله صانع كل صانع وصنعته رواه الحاكم فى المستدرك يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النباتات وعالم الحيوان قيل جمع الاولين لاشتمالهما

على اجناس مختلفة منطبقة بخلاف الاخيرين الى غير ذلك كعالم الافلاك وعالم العناصر وعالم الملائكة وعالم الجن فيخرج عن تعريف العالم بقوله ماسوى صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها وهذا مبنى على مصطلح الاشاعرة من ان العينية هو الاتحاد فى المفهوم والغيرية هو امكان الانفكاك فصفات الحق سبحانه لا عينه لعدم اتحاد المفهوم ولا غيره لعدم امكان الانفكاك وهذا الاصطلاح محل كثير من المطاعن وكان الاحسن حمل قوله ماسوى الله على المعنى اللغوى واخراج الصفات بقوله مما يعلم به الصانع كما فعله القوم بجميع اجزائه من السموات وما فيها كالكواكب والملائكة والجنة والارواح والارض وما عليها كالعناصر والمواليد لما كان المقصود من هذا الكلام واضحا وهو تعميم الحكم على كل موجود علوى وسفلى لم يدقق الدقيق الفلسفى بان يقول السموات وما عليها وفيها والارض وما عليها وفيها وتحتها واما المجردات فغير ثابتة عند المتكلمين فلا حاجة الى التعرض بها وقد ذكر الفضلاء من المفسرين فى جمع السموات وافراد الارض نكاتا منها ان السموات طبقات متفاضلة مختلفة الحقائق والارض طبقات متصلة متفقة الحقيقة وقال الامام الذى جاء فى مسافة ما بين الارضين حديث وليس بثابت ومنها ان جمع الارض ثقيل وهو ارضون بفتحتين ومنها ان تعدد السموات معلوم للخاصة والعامة بالنظر الى الحركات المختلفة بخلاف الارض فانه انما علم من جهة الشرع ولذا كانت العرب تستعمل السموات جمعا والارض مفردا ثم نزل القرآن بلغتهم وهذا الوجه من خواص الكتاب محدث اى مخرج من العدم الى الوجود خلافا لبعض الطبيعيين حيث زعموا انه خرج بنفسه من العدم الى الوجود وهم يصادمون البداهة فى تجويزهم الرجحان بلا مرجح وقد ينسب هذا القول الى ديمقراطيس بمعنى انه كان معدوما فوجد صرح بذلك لان الفلاسفة قد يعترفون بان العالم خرج من العدم الى الوجود بمعنى انه بالنظر الى نفسه معدوم وبايجاد الموجد موجود خلافا للفلاسفة لابد فى شرح المقام من تقديم مقدمات المقدمة الاولى زعم ارسطاطاليس واتباعه ان الجسم مركب من جوهرين احدهما الهيولى وثانيهما الصورة الحالة فى الهيولى وتسمى الصورة الجسمية ودليلهم ان الجسم متصل فى ذاته ولا مفصل فيه كما يشهد به الحس فاذا عرض عليه الانفصال فلا شك ان المتصل الواحد انعدم وحدث متصلان ضرورة ان الواحد غير الاثنين ثم لابد ان يكون شئ مشتركا بين المقسم والقسمين وباقيا فى الحالين والا لكان التقسيم اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين الاخرين من العدم واللازم باطل بالضرورة فهذا المشترك هو الهيولى وذلك الامر المنعدم بالانقسام هو الصورة وانما كان الهيولى جوهرا لبقائها مع توارد الصور عليها وانما كانت محلا للصورة لاتصافها بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية بواسطة الصورة فللصورة اختصاص ناعت بالهيولى وهو الحلول المقدمة الثانية قالوا الاجسام بعد اتفاقها فى حقيقة الجسمية مختلفة الطبائع والآثار كالنار للحرق والماء للبرد فثبت ان فى الجسم شيئا آخر هو مبدأ تلك الآثار يسمونه الصورة النوعية لان الاجسام تتنوع بها انواعا وهى جوهر عند قوم وعرض عند آخرين المقدمة الثالثة الصورة الجسمية ماهية نوعية هى الجوهر الممتد فى الجهات والموجود فى كل جسم فرد منها ونسبة تلك الافراد اليها كنسبة زيد وعمرو الى الانسان والهيولى لا تنفك عن فرد من افرادها ويجوز توارد افراد الصورة على هيولى واحدة المقدمة الرابعة الصورة النوعية ماهية جنسية تحتها انواع مختلفة الحقائق كالصورة النوعية للنار والصورة النوعية للماء فنسبتها الى النوعية المطلقة كنسبة الانسان والفرس الى الحيوان المقدمة الخامسة الصورة النوعية قد تتبدل بصورة نوعية اخرى فينقلب نوع الجسم كالماء ينقلب هواء وبالعكس والهيولى فى

الحالين واحدة المقدمة السادسة الشكل هيئة تعرض السطح او الجسم من احاطة حد احد به او حدود فالحد الواحد المحيط بالسطح كما في
الدائرة وبالجسم كما في الكرة والحدود المحيطة بالسطح كما في المثلث وبالجسم كما في السيف ولنرجع الى الشرح حيث ذهبوا الى قدم السموات
بموادها بتشديد الدال جمع مادة والمراد بها الهيولى وصورها اى الصور الجسمية والنوعية وزاد بعض المحشين الصورة الشخصية
وهي اما الاشخاص الجزئية من الصورة الجسمية والنوعية اذ في كل جسم شخص من الجسمية وشخص من النوعية واما عبارة
عن الاعراض التي يتمايز بها اشخاص الماهية الواحدة واشكالها اى الكروية وقد يزعم ان الاشكال عطف تفسيري للصور و
هذا جهل عظيم وبالجملة زعم الحكماء انه لا حادث في السموات الا الحركات الجزوية والاوضاع الجزئية فان قلت شكل الافلاك واحد
هو الكروية فما وجه الجمع قلت لانه اراد الكروية القائمة بكل فلك اولان بعضها كرات مصمتة كالكواكب وبعضها كرات مجوفة
متشابهة الثخن كالفلك الاعظم وبعضها غير متشابهة الثخن كالمتممات وقدم العناصر وهي اربعة بالاستقراء النار والهواء والماء
والارض جمع عنصر بضم العين والصاد وهو الاصل وسميت عناصر لانها اصول المواليد الثلاثة اعني الحيوان والنبات والمعدن
بزعمهم ولا ارى مانعا عن ذلك من حيث الشرع بموادها اى هيولياتها وصورها المشهور من مذهب الحكماء ان هيولى العناصر
قديمة مشتركة بينها وان صورها الجسمية قديمة بالنوع والنوعية قديمة بالجنس لا بالنوع اما قولهم ان الجسمية قديمة بالنوع
فمعناه ان نوع جسمية الماء مثلا مستمر الوجود ازلا وابدا بوجود بعض اشخاصها عقب بعض لان هيولى العناصر لا تنفك عن شخص
من نوع الجسمية واشخاص الجسمية تفنى وتحدث بالاتصال والانفصال والحاصل ان نوع الجسمية قديم واشخاصها حادثة واما
قولهم ان صورها النوعية قديمة بالجنس فمعناه ان جنس الصور النوعية مستمر الوجود ازلا وابدا بوجود نوع منها بعد نوع وتعاقب
انواعها بحيث لا يخلو هيولى العناصر عن نوع من الصور النوعية فلم يزل نوع من العناصر في جوف فلك القمر واما قولهم ان صورها
النوعية ليست قديمة بالنوع فلان العناصر ينقلب بعضها ببعض فيجوز ان يكون عنصر النار حادثا منقلبا عن الهواء وهو
حادثا منقلبا عن الماء وهو عن التراب او بالعكس فيكون كل نوع من تلك الصور النوعية حادثا وجنسها قديما هذا غاية توضيح
مذهبهم لكن بالنوع اى لكن صور العناصر قديمة بالنوع وقد علمت ان مذهبهم قدم الجسمية بالنوع والنوعية بالجنس فكلام
الشارح يحتمل وجوها احدها انه اراد الصور الجسمية الثاني انه اراد بالنوع النوع الاضافي وهو يعم النوع والجنس فعلى هذا يكون
المراد بالصور ما يعم الجسمية والنوعية الثالث انه اراد بالصورة الجسمية والنوعية وبالنوع الحقيقي ولكنه لم يرض بقولهم الصورة
النوعية قديمة بالجنس اما اولا فلان جواز الانقلاب لا يفيد وقوعه واما ثانيا فلان حدوث نوع من العناصر يشكل على قولهم بقدم
المواليد الثلاثة المركبة من العناصر الاربعة باجماعهم فان قدم المواليد يستلزم ان يكون كل من نوع النار والهواء والماء والارض
قديما وهذا يوجب ان تكون صورها النوعية قديمة بالنوع لا بالجنس لان القدم بالجنس انما يكون في انواع حادثة متعاقبة
بمعنى انها لم تخل قط عن صورة ما تفسيره على الوجه الاول ان العناصر لم تكن خالية عن فرد من نوع الجسمية وعلى الثاني انها لم تخل
عن فرد من نوع الجسمية ولا عن نوع من جنس النوعية وعلى الثالث انها لم تخل عن فرد من نوع الجسمية ولا عن فرد من نوع النوعية

هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه جواب عن سوال مقدر تقريره السوال انك قد حكيت عن الفلاسفة القول بقدم السموات والعناصر ونحن نجدهم يصرحون بان ماسوى الله تعالى حادث وحاصل الجواب انا سلمنا انهم يصرحون بالحدوث لكنهم يفسرون حدوث العالم بمعنى آخر غير مناف للازلية وهو الاحتياج الى الغير وتفصيله انهم يقسمون كلا من القدم والحدوث الى ذاتي وزماني فالقدم الذاتي عدم الاحتياج الى الغير والقدم الزماني عدم المسبوقية بالعدم والحدوث الذاتي الاحتياج الى الغير والقدم الزماني المسبوقية بالعدم والعالم عندهم قديم بالزمان حادث بالذات ومطلوبنا انه حادث بالزمان وفي هذا المقام ابحاث شريفة البحث الاول ما ذكره الشارح من مذهب ارسطو ومن بعده من الفلاسفة ولبعضهم مذاهب اخر احدها قول افلاطون ان العالم حادث بالزمان كما هو معتقد اهل السنة واما ما نسب اليه من قدم الارواح فلعله غير صحيح ثانيها مذهب فيثاغورس وسقراط وقدماء الفلاسفة وهو ان الاجسام قديمة بموادها حادثة بصورها ثم زعم بعضهم ان الاصل هو الماء القديم ثم خلق منه السموات والارض ويقال اخذ الحكيم ثاليس هذا القول عن التوراة فقد جاء في السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر اليه نظر الهيبة فذاب فصار ماء فارتفع من الماء دخان فخلق منه السموات وظهر على الماء زبد فخلق منه الارض انتهى وفي الحديث كل شيء خلق من الماء رواه في المسند والآثار فيه متعاضدة ولكن ثاليس اخطأ في قدم الماء وزعم انكسيماس ان اصل الكل الهواء وقال فليطس النار وقال ديمقراطيس اجسام صغار لا تقبل القسمة كانت متحركة في الخلاء فالتأمت وصارت افلاكا وعناصر ثالثها مذهب جالينوس وهو التوقف وقيل انه قال لتلميذه يوم موته اكتب عني ان جالينوس لم يعرف قدم العالم ولا حدوثه ولم يعرف ان الروح هو المزاج او غيره البحث الثاني ذكر المتكلمون ان الانبياء على نبينا وعليهم السلام اجمعوا على حدوث العالم وان القول بقدمه كفر ويحكى عن الامام ابن تيمية امام اهل الحديث وفقهاء الحنابلة قدم العرش وهو قول شاذ لا يعبأ به البحث الثالث استدل الفلاسفة على قدم العالم بوجوه كثيرة احدها ان العلة التامة ان كانت قديمة فهو قديم لان تخلف المعلول عن العلة التامة محال وان كانت العلة في الازل ناقصة ثم تمت بامر حادث نقلنا الكلام الى علة الحادث فيلزم التسلسل أجيب اولا بان العلة التامة قديمة ولكن وجود الممكن في الازل محال وثانيا بانها حادثة اذ من جملة تعلق الارادة الالهية وتعلقها لا يحتاج الى علة لما ثبت من ان المختار قد يرجح احد مقدوريه بلا مرجح كقدحي العطشان وثالثا بانه منقوض بما حدث في هذا اليوم مثلا ثانيها ان تقدم عدم العالم على وجوده تقدم زماني لا يتصور الا بسبق الزمان على وجود العالم والزمان من جملة العالم فحدوث العالم يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال واجيب بانه تقدم ذاتي لا زماني وليس قبل وجود العالم زمان اما حكم الوهم بامتداد العدم السابق على العالم فباطل كحكمه بامتداد للمسافة الغير المتناهية حول عالم الاجسام ثالثها ان احداث العالم في وقت مع تساوي الاوقات ترجيح بلا مرجح أجيب اولا بان المحال هو الرجحان بلا مرجح لا ترجيح المختار احد مقدوريه وثانيا بانه لا وقت قبل حدوث العالم واول الاوقات مرجح بكونه اولها ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو اى العالم اعيان واعراض وخالف في هذا الحكم رجلان احدهما النجار من المعتزلة قال العالم اعراض مجتمعة ولا وجود للاعيان

ثانیهما ابن کیسان من المعتزلة زعم ان العالم اعیان ولا وجود للعرض وکلا القولین مکابرة غیر مسموعة لانه الضمیر لما سوی الله تعالی او للممکن وهو مفهوم مما سبق ان قام بذاته نعین والا نعرض بفتحتین وکل منهما حادث هذا کبری الدلیل المطویة کما سنبین ولم یتعرض له المصنف ای سکت عن ذکر الکبری ودلیلها لان الکلام فیه طویل لا یلیق بهذا المختصر المسمی بالعقائد کیف ای یلیق به و هو مقصود علی المسائل دون الدلائل قیل ینافی قوله ثم اشار الی دلیل حدوث العالم اجیب بان الاشارة غیر الذکر فالاعیان الفاء للتفصیل وزعم انها للعطف وکان الاحسن ان یقول فالعین لان التعریف للماهیة لا للافراد واجیب تارة بان اللام ابطلت معنی الجمعیة وتارة بان المعرف هو العین المفرد المفهوم من الاعیان ما ای ممکن المراد الامکان الخاص وهو استواء الوجود والعدم وانما فسر الموصول بالممکن لئلا یشمل التعریف الواجب تعالی یکون له قیام بذاته وبقرینة جعله من اقسام العالم ای فسرنا الموصول بالممکن بقرینة ان العین قسم من العالم والعالم ممکن فلیس تفسیرا بعیدا بمجرد مثله فی التعریفات ثم هذا مصطلح المتکلمین واما علی اصطلاح الحکماء فالعین هو الموجود فی الخارج ویقابله الذهنی الموجود فی الذهن ومعنی قیامه ای قیام العین او الممکن قالوا قید القیام بالاضافة الی الضمیر ولم یقل معنی القیام بالذات لئلا یدخل قیام الواجب تعالی بذاته فی المعرف بذاته عند المتکلمین ان یتحیز التحیز فی عرف المتکلمین قبول الاشارة الحسیة بانه فی هذا المکان او فی هذه الجهة واصله فی اللغة الاستقرار فی المکان من قولهم حازه اذا احاطه لان المکان محیط بالمتمکن ومنه الحیز بالتشدید والکسر علی فیعل للمکان بنفسه غیر تابع تحیزه لتحیز شیء آخر غیر نصب علی الحال وتحیزه رفع علی انه فاعل تابع واعترض علی تعریف العین بانه یصدق علی مجموع المرکب من عین وعرض کالسریر المرکب من الخشب والشکل القائم به فان تحیز المجموع لیس تابعا لتحیز غیره ولا یسمی عینا واجیب اولا بالتزام انه عین وثانیا بان معنی التحیز بنفسه ان لا یکون عرض التحیز له بواسطة وهذا المرکب انما یتحیز بواسطة جزئه الذی هو العین وثالثا بان الوحدة النوعیة معتبرة فی تقسیم العالم الی الاعیان والاعراض والسریر مرکب من نوعین فلا یکون مما نحن فیه واورد علیه ان المعترض لا یرید بطلان انحصار التقسیم حتی یدفعه خروج السریر عن المقسم بل مقصوده ان التعریف صادق علیه مع انه لیس من افراد المحدود بخلاف العرض فان تحیزه تابع لتحیز الجوهر الذی هو موضوعه الضمیر الاول للجوهر والثانی للعرض ای محله الذی یقومه تفسیر للموضوع والتقویم جعل الشیء قائما والعرض لا یقوم بنفسه بل بموضوعه فالموضوع یجعله قائما ثم اعلم ان الموضوع والمحل واحد والعرض والحال واحد عند المتکلمین وقال الفلاسفة المحل اعم من الموضوع والحال اعم من العرض لان المحل اما ان یکون مستغنیا فی وجوده عن الحال فیه کالجسم المستغنی عن لونه وهذا القسم مقوم للحال واما ان لا یستغنی عنه کالهیولی فانها جوهر یحل فیها جوهر آخر مسمی بالصورة ولا تستغنی الهیولی فی وجودها عن الصورة وهذا القسم متقوم بالحال فالموضوع هو القسم الاول المقوم لما حل فیه فان قلت تفسیر الموضوع بالمحل المتقوم انما هو مبنی علی مصطلح الفلاسفة فلم فسره الشارح به اجیب بوجهین احدهما انه اراد بالمحل المعنی اللغوی فلابد من وصفه بالتقویم احترازا عن المحل اللغوی کالکوز للماء ثانیهما ان قوله الذی یقومه صفة کاشفة لا احترازیة ومعنی وجود العرض فی الموضوع هو ان وجوده فی نفسه هو وجوده فی الموضوع قال قدماء المتکلمین وجود العرض هو وجوده فی الموضوع وفسره السید السند فی شرح المواقف بعدم تمایزهما فی الاشارة الحسیة وقال قدیمهم من هذه العبارة ان

وجود السواد فی نفسه مثلا هو وجوده فی الجسم وقیامه به ولیس بشیٔ اذ یصح ان یقال وجد فی نفسه فقام بالجسم ولا یخفی ان امکان ثبوت
شیٔ فی نفسه غیر امکان ثبوته لغیره انتهی واجیب بوجهین آحدهما ان عبارة الشارح محمولة علی التسامح ومقصوده اتحادهما فی الاشارة الحسیة وفیه
نظر لان تعلیل عدم الانتقال بذلک لا یلائمه ثانیهما ان ماذکره السید انما یدل علی المغایرة فی المفهوم وهی لا تدل علی المغایرة فی الذات و
مقصود الشارح هو الاتحاد فی الذات ولهذا یمتنع الانتقال عنه ای یستحیل انتقال العرض عن موضوع الی موضوع اٰخر لانه لو انتقل
لانعدم وذلک لان وجوده کان عین قیامه بهذا الموضوع فاذا انتفی القیام انتفی وجوده فکیف یقوم بموضوع اٰخر واعلم ان امتناع
انتقاله مما اتفق علیه الحکماء وجمهور المتکلمین واعترض علیهم اولا بان الشعاع ینتقل من السماء الی الارض مع انه عرض اذ لو کان جسما لخرق
الزجاجات وثانیا بانا نجد العرض ینتقل الی المجاور کرائحة المسک وحرارة النار وبرودة الثلج واجیب عن الاول بان الشعاع لا ینتقل بل
یحدث علی مایقابل المضیٔ وعن الثانی بان العرض یحدث فی المجاور من غیر انتقال اما وجه الحدوث فنی الوجهین فعندنا العادة
الالٰهیة واما عند الحکماء ففیض العقل الفعال بخلاف وجود الجسم فی الحیز ای فی المکان فان وجوده فی نفسه امر ووجوده فی الحیز امر
اٰخر ولهذا ینتقل عنه ای ینتقل الجسم عن المکان وعند الفلاسفة عطف علی قوله ومعنی قیامه بذاته عند المتکلمین معنی قیام الشیٔ
بذاته استغنائه عن محل یقومه صفة لمحل والضمیر الاول له والثانی للشیٔ وانما وصف المحل بالتقویم ادخالا للصورة فانها جوهر
عندهم ومع هذا تحل فی الهیولی ولا تستغنی عنها فلو اکتفی علی قوله عن محل خرجت الصورة عن حد مایقوم بذاته واذا وصف المحل
بالتقویم دخلت لان الصورة لا تحتاج الی الهیولی فی تقومها ای وجودها بل فی تشکلها ثم هذا التعریف یعم الواجب والمجردات والاجسام
بخلاف تعریف المتکلمین فانه یخص الجواهر الفردة والاجسام ولیس ذلک لقصوره بل لانهم قصدوا تعریف قیام الجوهر والجسم فقط و
معنی قیامه بشیٔ اٰخر اختصاصه به الضمیر الاول للقائم والثانی لمایقوم به بحیث یصیر الاول نعتا والثانی منعوتا ای یشتق من اسم
القائم مایحمل بالمواطاة علی مایقوم به کقولک فی السواد والعلم جسم اسود وزید عالم وهذا یسمی بالاختصاص الناعت واورد علیه قولهم
فلک مکوکب وسیف مذهب سواء کان ای المنعوت متحیزا کما فی سواد الجسم او لا کما فی صفات الباری عز اسمه والمجردات هی جواهر مجردة
عن المادة غیر قابلة للاشارة الحسیة فهی لیست باجسام ولا مکان کالملائکة والنفوس الناطقة وانکر المتکلمون المجردات وقالوا کل ماسوی
الله تعالی جسم او جزء لا یتجزی او عرض وان الملائکة والنفوس اجسام ان قلت ما سبب اختلاف المتکلمین والفلاسفة فی تعریف القیام
قلت اراد کل من الفریقین تعریف الجوهر والعرض اما المتکلمون فاحترزوا عن تسمیة الله تعالی جوهرا وصفاته اعراضا وحصروا الممکنات
فی الجوهر الفرد والجسم ومایقوم بهما وسموا الاولین عینا والثالث عرضا فقصدوا بالتعریف مایشتمل العین والعرض فقط واما الحکماء فلم یتحاش
بعضهم عن تسمیة الحق سبحانه جوهرا وصفاته اعراضا واثبتوا فی الممکنات جواهر مجردات فقصدوا بالتعریف مایشتمل الکل وهو ای مالیذ
قیام بذاته من العالم قیل احترز به عن الواجب تعالی ویرد علیه انه قد سبق تفسیر الموصول بالممکن فالحق انه توضیح للمقصود لا
احتراز ومن العجب ان بعضهم اعترض علی الاحتراز بان المتکلمین فسروا القیام بالتحیز فلا حاجة الی التحرز عن الواجب فاجاب
بعضهم بان الاحتراز مبنی علی تعریف الحکماء وهو مشتمل علی قیام الواجب بنفسه کلاهما هذیان اِمّا مرکب من جزئین اراد للجزء الذی

لايتجزى تصاعدا اى اكثر من جزئين قيل الفاء بمعنى او والفاعل بمعنى المصدر والمعنى او صعد صعودا وهو الجسم وهذا مذهب
جمهور الاشاعرة فاقل الجسم جزءان عندهم ولا واسطة بين الجزء والجسم وعند البعض من الاشاعرة لابد له من ثلثة اجزاء
بان يوضع جزء بجنب جزء وثالث على ملتقاهما فيحصل سطح مثلث جوهرى من ثلاثة خطوط وكل خط منها مركب من جزئين
ليتحقق الابعاد الثلثة وهى الخطوط الثلثة فان البعد امتداد منقسم واقله جزءان اعنى الطول والعرض والعمق هذا اصطلاح
غير معروف فى اللغة والعرف اما لغة فلان الطول اطول الامتدادات فى الجسم والعرض بعد اقصر منه يقاطعه على قوائم و
العمق بعد يقطع كلا منهما على قوائم واما عرفا فلان الطول هو الامتداد المفروض اولا والعرض ثانيا والعمق ثالثا وشرط التقاطع
على قوائم بحاله ولا شك فى ان خطوط هذا المثلث لا تتقاطع على قوائم وايضا هو سطح لا عمق له واجيب بانهم ارادوا البعد
المفروض اولا وثانيا وثالثا مع حذف شرط التقاطع على قوائم ولكل ان يصطلح بما شاء وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق
تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة وهو ابو على الجبائى المعتزلى قال لابد فى السطح من تقاطع بعدين على قوائم ولابد فى
الجسم من سطحين جوهرين ثم اقل السطح الذى فيه تقاطع القوائم اربعة اجزاء فاقل الجسم من ثمانية اجزاء فيوضع جزء بجنب
جزء ثم يوضع جزء على ملتقاهما من جانب وجزء على ملتقاهما من الجانب المقابل له فيحصل سطح ذو بعدين متقاطعين
على قوائم ثم يوضع اربعة اجزاء على هذه الاربعة فيحصل بعد مقاطع لكل من البعدين على قوائم ثم اعلم ان الشارح اكتفى
ببعض الاقوال وههنا اقوال اخر احدها قول ابى الهذيل العلاف من المعتزلة وهو ان اقل اجزاء الجسم ستة فانا اذا
وضعنا على ملتقى الاجزاء الاربعة التى ذكرها الجبائى جزءا من جانب وجزءا اخر من جانب اخر حصل من هذين الجزئين
بعد ثالث مقاطع على القوائم للبعدين الحاصلين من الاربعة ثانيها قول صاحب المواقف انه يكفى اربعة ونوضحه بان
يوضع جزء فيحصل الطول وبجنب الثانى ثالث بحيث يحصل العرض المقاطع للطول على قائمة ويوضع على الثانى رابع
فيحصل العمق المقاطع لكل من البعدين على قائمة ويكون الجزء الثانى مشتركا بين الابعاد الثلاثة ثالثها قول النظام المعتزلى زعم
ان الجسم لا يتالف الا من اجزاء غير متناهية موجودة فيه بالفعل فاعترض عليه ابو الهذيل العلاف بانه يلزمك ان لا يقطع المتحرك
مسافة قط لانه لا يتحقق قطعها الا بعد نصفها ولا يتحقق قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهلم جرا وقولك يقتضى عدم
انتهاء الانصاف الى نهاية فلا يمكن قطع المسافة الا فى زمان غير متناه فاخترع النظام القول بالطفرة وهو ان المتحرك يقطع
المسافة من غير ان يحاذى بعض اجزائها والحق ان بطلانها بديهى وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح بان يصطلح البعض
على ان اقل الجسم جزءان وبعضهم على انها ثمانية حتى يدفع اى النزاع بان لكل احد ان يصطلح بما شاء فلا معنى للنزاع اذ من
امثالهم المشهورة لا مناقشة فى الاصطلاح ولعله تعريض لصاحب المواقف حيث قال نزاع لفظى لا يجدى نفعا بل هو النزاع فى
ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا فعلى هذا يكون النزاع معنويا لائقا بان يبحث
عنه فى علم المعقول واعترض عليه بان حاصل النزاع اللفظى ان لفظ الجسم على اى مركب يطلق ولا شك فى انه نزاع لفظى واجيب

بان النزاع اللفظی علی نوعین احدهما ما یرجع الی الاصطلاح کقول النحاة الکلمة لفظ وضع لمعنی مفرد وقول المنطقیین الکلمة لفظ دل علی معنی مقترن بزمان ولا طائل فی هذا النزاع ثانیهما یرجع الی العرف واللغة کخلافهم فی ان الصحابی من صحب النبی صلی الله علیه وآله وسلم ساعة او مدة صالحة و هذا نزاع مفید بما یقع فی مباحث المعقول ومنه نزاعهم فی الجسم فالشارح انما نفی کونه لفظیا راجعا الی الاصطلاح بقی ههنا بحث وهو ان بعض المحشین حاول التطبیق بین کلامی المواقف والشرح فقال اثبت صاحب المواقف النزاع بالمعنی الثانی ونفی الشارح النزاع بالمعنی الاول وعندی فیه نظر لان کلام المواقف صریح فی انه غیر نافع وکلام الشرح ناظر الی انه مفید الا ان یقال مراد صاحب المواقف انه لیس کثیر الجدوی احتج الاولون وهم الاشاعرة القائلون بان الجسم ما رکب من جزئین فصاعدا والاحتجاج التمسک بالحجة فانه یقال لاحد الجسمین المتساویین اذا زید علیه جزء واحد انه اجسم من الآخر ان بالکسر مقول القول ان قلت هذا مجرد فرض لانه اذا کان جسمان متساویین الا ان احدهما یزید علی الآخر بجزء واحد لم یستطع احد من الحکماء ان یعرف زیادته ببصر ولا کیل ولا وزن فضلا عن اهل العرف واللغة قلت المعنی انهم لو اطلعوا علی کونه ازید لحکموا بانه اجسم لما علم من عادتهم او المعنی انا لو فرضنا جسمین کذلک لحکموا بانه اجسم فلولا ان مجرد الترکیب کاف فی الجسمیة لما صار بمجرد زیادة الجزء ازید فی الجسمیة ولکنه قد صار ازید فی الجسمیة بقولهم هو اجسم وفیه نظر لانه افعل من الجسامة بفتح الجیم بمعنی الضخامة تفسیر للجسامة والضخامة سطبر شدن من باب شرف وعظم المقدار عطف تفسیر والعظم بکسر العین بزرگ شدن من باب شرف یقال جسم الشئ بضم السین فی الماضی والمضارع ای اعظم فهو جسیم کشریف وجسام بالضم وحاصل النظر انه لیس معنی قولهم هذا اجسم من الآخر انه ازید فی الجسمیة کما زعم المحتجون بل معناه انه ازید فی الجسامة والکلام فی الجسم الذی هو اسم للجوهر المرکب لا صفة بمعنی العظیم اورد علیه انه لا فائدة فی هذا المقام لان الجسم لم یستعمل الا اسما وعندی ان الشارح حمله علی وهم المستدلین فان استدلالهم یشعر بان الجسم اللاجسم عندهم کالعالم واللاعالم وانهما صفتان ولا فرق الا بان الاجسم یدل علی زیادة او غیر مرکب کالجوهر هذا مصطلح بعض المتکلمین والشائع فی کتب الحکمة والکلام هو اطلاق الجوهر الممکن القائم بنفسه سواء کانت جسما او جزءا لا یتجزی وهم لا یستعملون الجوهر فی الجزء الا مقیدا بالفرد وزعم بعض المحشین ان المصنف ذکر العام واراد الخاص بقرینة المقابلة ومنشأه الغفلة عن الاصطلاح یعنی العین الذی لا یقبل الانقسام لا فعلا ای لا ینفک بعض اجزائه عن بعضها انفکاکا حاصلا فی الخارج والفعل هنا ما یقابل القوة ولا وهما ولا فرضا قال العلامة الشیرازی فی المحاکمات الحق انه لا فرق بین القسمة الوهمیة والفرضیة انتهی فالمراد بهما تمییز طرف عن طرف بان هذا غیر ذاک وانما جمع بینهما للمبالغة وفرق الآخرون بوجهین احدهما ان القسمة الوهمیة حسیة جزئیة علی وضع مخصوص والفرضیة عقلیة کلیة لا تختص وضعا ثانیهما ان الوهم قد یقف عن القسمة اما اولا فلانه لا یدرک الاشیاء الصغیرة جدا فلا یستطیع قسمتها ولا قسمة الشئ الیها واما ثانیا فلانه قوة جسمانیة لا تقدر علی غیر المتناهی بخلاف العقل فان فرضه یتعلق بالکلیات المشتملة علی الکبیرة والصغیرة والمتناهیة وغیر المتناهیة واعترض علیه بان الوهم انما یدرک المعانی الجزئیة التی فی المحسوسات کعداوة زید وصداقة عمرو واجزاء الجسم لیست من المعانی بل من الاعیان المحسوسة بالبصر واجیب بان الوهم هو سلطان الحواس وهی الاته فهو یدرک جمیع مدرکاتها بتوسطها واما ما اشتهر من انه مدرک المعانی الجزئیة فمعناه حصر المعانی فی الوهم لا حصر الوهم فی المعانی فاحفظه بقی ههنا بحث ان البحث الاول قیل فرض العقل یجری فی المحالات والممکنات فکیف لا یفرض انقسام الجوهر الفرد واجیب بان للفرض معنیین

احدهما التقدير وهو يجري في الممكن والمحال ثانيهما التجويز وهو يختص بالممكن وهو المراد ههنا البحث الثاني قيل نفي القسمة الفرضية كاف فانها اذا انتفت انتفى الفعلية والوهمية بطريق الاولى اجيب بانهم ارادوا المبالغة في نفي القسمة فلم يروا بأسا في التكرار حتى زاد بعضهم لا قطعا ولا كسرا اى بان يقطع بجسم ذي حدة ينفذ فيه او يكسر بجسم صلب ثقيل يضرب عليه وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر بدل قوله كالجوهر احترازا عن ورود المنع فانه لو قال هو الجوهر افاد حصر غير المركب في الجوهر الفرد وهذا محتاج الى دليل فان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا قيل اى في اول نظر العقل وعندي انه مطلق اذ لم يتم دليل قوي على ابطال المجردات في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى و الصورة الهيولى بتخفيف الياء وتشديدها قيل مشتق من الهيئة الاولى وهو في العرف العام ما يتخذ منه الشئ فالخشب هيولى السرير ثم نقله الحكماء الى الجوهر المخصوص لانه كالاصل للاجسام والصحيح انها مشتقة من الهيل بالفتح بمعنى الصب والتفريق من باب ضرب ومنها الهيول على وزن صبور للهباء الذي يرى متفرقا ولذا يسمى بعضهم الهيولى التي في الاجسام هباء وذلك لتفرقه في الاجسام و ذكر الحكماء ان الجوهر خمسة اقسام العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم وزعموا ان الصورة حلت في الهيولى فحصل الجسم منهما و الصورة هي الجوهر الممتد في الجهات الذي يسميه العامة جسما ولكن ارسطاطاليس ادعى ان هذا الجوهر ليس تمام حقيقة الجسم بل هناك جوهرا اخر يسمى الهيولى لا يدركه الحواس بل انما يعرف بالدلائل ولذا قد يسمى بالعنقاء وذهب افلاطون الى ان الجسم هو الجوهر المسمى بالصورة وانه لا وجود للهيولى والعقول زعم الفلاسفة ان العقل جوهر مجرد عن المادة متوسط بين الخالق سبحانه ومخلوقاته في افاضة الوجود عليها والعقول عندهم عشرة بمعنى انه لا يمكن ان تكون اقل من ذلك ولا يحد العقل جانب الكثرة وزعموا انها الملائكة بلسان اهل الشرع والنفوس المجردة النفس هي الروح في العرف العام والشرع وللعقلاء في الروح الانساني مذاهب فجماعة من اعاظم اهل الاسلام يسكتون عن البحث فيها قائلين ان علم الروح مختص بخالقه تقدس و بعضهم على ان الروح جسم لطيف ساري في البدن كسريان الماء في الورد واما الحكماء فقالوا الروح الانساني جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التصرف بلا دخول فيه بل كتصرف الامير في مدائن ملكه بلا حلول فيها ووافقهم على ذلك الامام غزالي والقاضي ابو زيد الدبوسي الحنفي وبعض الصوفية وانما قيد الشارح النفوس بالمجردة لان النفس تطلق بالاشتراك اللفظي على خمسة اشياء احدها النفس النباتية وهي القوة المدبرة للنبات في اغتذائه ونموه وثانيها النفس الحيوانية وهي ما يدبر بدن الحيوان في حواسه وحركاته بالارادة ثالثها النفس الانسانية المجردة ذات العقل واستنباط العلوم رابعها النفس الفلكية المنطبعة اى الحالة في جسم الفلك وهي للفلك كقوة الخيال لنا وخامسها النفس الفلكية المجردة المتعلقة بالفلك كتعلق النفس الانسانية ببدنه والنفس المعلومة التجرد بزعمهم هي الثالثة والخامسة ليتم ذلك اى انحصار غير المركب في الجوهر الفرد واعترض عليه بانه يلزم قصور الدليل عن المدعى لان المدعى حدوث جميع ما سوى الله تعالى والدليل انما دل على حدوث الجسم والجوهر الفرد واعراضهما واجيب بان المطلوب هو حدوث ما ثبت وجوده من العالم وهو منحصر في هذه الثلاث واما الهيولى والصورة والمجردات فلم يتم دلائل وجودها ثم اعلم ان بعض المتكلمين استدل على ابطال الهيولى والمجردات بوجوه ضعيفة اما ادلة ابطال الهيولى فمنها ان الجسم لو تركب من الهيولى والصورة لزم من تعقله تعقلهما واللازم باطل لانا لا نعقلهما الا بالبرهان ودفع بانه انما يلزم لو تعقلنا الجسم بكنهه وهو ممنوع

ومنها ان الهيولى لو لم تكن متحيزة لم تكن جزء من الجسم المتحيز وان كانت متحيزة فاما بالاستقلال فجسم واما بلا استقلال فهى صفة حالة فى الصورة تابعة لها فى التحيز فلا يكون جوهرا ولا محلا للصورة كما زعموا واما ادلة بطلان المجردات فانتظرها فى اٰخر المبحث و عند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعنى الجزء الذى لا يتجزى وتركيب الجسم انما هو من الهيولى والصورة لا من الجواهر الفردة كما ذهب اليه المتكلمون وهذا هو مذهب ارسطو واتباعه وذهب افلاطون الى ان الجسم هو الجوهر البسيط المتصل الذى سماه اٰخرون بالصورة وليس حالا فى الهيولى بل هو تمام حقيقة الجسم ولا وجود للهيولى واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة الكرة بضم الكاف وفتح الراء المخففة فى اللغة الجسم المستدير الذى يضرب بالصولجان ويلعب به والجمع كرى وكرات بالضم فيهما وفى الاصطلاح جسم مستدير يوجد فى داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى السطح المحيط بذلك الجسم وتسمى تلك النقطة مركزها وهذه الخطوط انصاف القطر وبعبارة اخرى الكرة جسم يحيط به سطح واحد وبعبارة اخرى جسم لا يوجد له نهاية فى الوضع وبعبارة اخرى جسم لا يوجد فيه خط بالفعل وبعبارة اخرى جسم لا يمكن ان يوجد فى سطحه خط مستقيم ثم اقرب التعريفات الى ماهية الكرة هو الاول والاربعة الباقية من لوازم التعريف الاول ولا بد فى هذا المقام من البحث عن الاخيرين فى مقدمتين المقدمة الاولى كل جسم سوى الكرة ففيه خط موجود بالفعل لان ماسوى الكرة محاط باكثر من سطح واحد ولا بد ان ينتهى السطح بخط وان يكون تلاقى السطوح على خط كالمخروط فانه يحيط به سطحان احدهما دائرة هى قاعدة المخروط وثانيهما سطح مستدير يتضايق الى نقطة هى راس المخروط فلا بد ان يكون فيه خط مستدير بالفعل ينتهى السطحان به ويتلاقيان عليه وكاللبنة مثلا فانه يحيط بها ستة سطوح مستوية ويوجد فيها اثنا عشر خطا مستقيما بالفعل يكون بها انتهاء السطوح وملاقاتها وقس عليها سائر الاجسام بعد ان تعرف ان السطح الواحد هو المستوى اى ما يكون كل خط يفرض عليه مستقيما او المستدير وهو الذى يحدث دائرة اذا قطع بالسطح المستوى كسطح الكرة والمخروط والاسطوانة واما ماسوى المستوى والمستدير فمركب من السطوح وان حكم الحس بمجازفة بانه سطح واحد ان قلت اذا كان بعض سطح الكرة ابيض وبعضها اسود فلا شك فى تلاقيهما بالخط الموجود بالفعل وكذا اذا كان بعضها محاطا بجسم اٰخر فلا شك ان الفصل المشترك بين السطح المحاط وغير المحاط خط موجود بالفعل قلت مرادهم انه لا يوجد فى الكرة خط من حيث شكلها فلا ينافى وجود الخط من جهة اخرى كاللون فى الملونة والملك فى المحاطة المقدمة الثانية لا يمكن ان يوجد فى سطح الكرة خط مستقيم ولنا برهان عليه يتوقف اولا على انه اذا وقع خط على خط وحدث عن جنبه زاويتان متساويتان فهما قائمتان ثانيا على ان مساوى المساوى مساو وثالثا على انه لا يمكن فى المثلث زاويتان قائمتان ورابعا على ان الخطين المتساويين من المثلث يتصلان بالخط الثالث المسمى بالقاعدة على زاويتين متساويتين والاولان لا يحتاجان الى دليل والاخيران قد برهن عليهما اقليدس الحدس السليم يحكم بحقيقتهما ثم نقول لو وجد فى سطح الكرة خط مستقيم لاخرجنا من مركزها خطين يقعان على طرفى الخط المستقيم فيحصل مثلث نسميه المثلث الاعظم ثم اخرجنا من المركز خطا ثالثا بين الخطين الاولين واقعا على الخط المستقيم فينقسم المثلث الاعظم الى مثلثين صغيرين فيحدث على الخط المستقيم اربع زوايا فالخطوط الثلاثة الخارجة من المركز الى سطح الكرة متساوية لانها انصاف القطر فالزاويتان

اللتان على قاعدة المثلث الاعظم متساويتان بالحكم الرابع وكذلك الزاويتان اللتان على قاعدة كل واحد من المثلثين الصغيرين بالحكم الرابع فالزوايا الاربع متساوية بالحكم الثانى فالزاويتان اللتان على جنبى الخط الوسطانى قائمتان بالحكم الاول فالزوايا الاربع قوائم فيلزم فى المثلث قائمتان وهو باطل بالثانية فالخط المستقيم فى سطح الكرة محال فاحفظ هاتين المقدمتين فانهما من خواص هذه الشرح وقد غفل عنهما بعض الاعاظم فزلت اقدامهم ولكل جواد كبوة ولكل صارم نبوة والحمد للموفق سبحانه حقيقة احترازعن الكرة الحسية كالكرات المصنوعة على سطح حقيقى السطح هو المقدار المنقسم طولا وعرضا لا عمقا لو يحيط بالاجسام والمراد ههنا هو السطح المستوى وهو الذى يمكن رسم الخطوط المستقيمة عليه باى وضع كانت وان شئت قلت بالمعنى العرفى ما لا يكون فيه ارتفاع وانخفاض وقيد بالحقيقى احترازا عن السطح المستوى الحسى الذى لا يدرك الحس اعوجاجه الدقيق ثم ان المتكلمين لا يقولون بوجود الكرة وان اعترف بعضهم بالسطح المستوى فالدليل الزامى لان الفلاسفة يقولون بوجودهما لم تماسه اى لم تماس الكرة السطح الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها اى فى سطحها خط اى مستقيم لانطباق سطحها على السطح المستوى وقد برهن على انه لا يمكن الخط المستقيم على سطح الكرة ان قلت اللازم من التماس بجزئين هو الخط المركب من جزئين ولا دليل على استحالته فان البرهان انما يدل على امتناع الخط المستقيم المركب من ثلثة اجزاء فصاعدا قلت هذا الدليل الزامى والفلاسفة على ان توالى النقطتين محال وان بين كل نقطتين خطا ممكن القسمة الى غير نهاية بالفعل وذلك لانه متميز يقبل الاشارة الحسية وكان الافضل ترك لان امكان الخط المستقيم كاف فى ابطال الكروية وان لم يوجد بالفعل ولكنه اراد بيان الواقع وزعم بعض الاكابر ان مطلق الخط بالفعل ينافى الكرة سواء حصل بالتماس او بغيره وكان مستقيما او مستديرا وعندى انه سهو والحق ان المنافى لها هو الخط الحاصل من حيث شكل الجسم واحاطة الحدود به كمحيط قاعدة المخروط والخطوط الاثنى عشر فى المكعب لا الحاصل من جهة اخرى كالخط الفاصل بين المضئ والمظلم من الكرة والفاصل بين الابيض والاسود منها والفاصل بين المحاط وغير المحاط منها اذا احاط ببعضها جسم اخر ثم لا شك فى ان الخط الحاصل من التماس هو من القسم الثانى فلا ينافى الكرة الا اذا كان مستقيما فافهم فلم تكن كرة حقيقة وزعم بعض عظماء الافاضل ان السطح فى كلام الشارح اعم من المستوى وغير المستوى وقال حاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة على السطح لم تماسه الا بجزء غير منقسم والا لكان فى الكرة خط بالفعل اما مستقيما ان وضع على السطح المستوى او غير مستقيم ان وضع على غير المستوى فلم يكن الكرة حقيقة لان وجود الخط بالفعل ينافى الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا انه بر واحفظ انتهى ملخصا وقد ظهر لك مما قررناه ان هذا ليس بحق وان الخط المستدير الحاصل من التماس لا ينافى الكروية بل الكرة اذا كانت محاطة بكرة اخرى مجوفة لم يبطل كرويتها مع ان محدبها كل مماس لمقعر المحيطة فقيد استواء السطح كما وقع فى عبارات المشائخ غير ضائع وقد بقى ههنا بحث وهو ان الشارح قد اكتفى باقل ما به الرد على الخصم وهو التماس بجزئين من جملة الاحتمالات تماسها بالسطح ولم يتعرض له لان بطلانه ظاهر مما ذكره لان هذا السطح من الكرة يجب ان يكون مستويا فيمكن ان يرسم عليه الخط المستقيم وهذا يبطل الكرة واشهرها اى اشهر الادلة عند المشائخ وجهان قيل فى كونهما اشهر الوجوه نظر واقول لا نظر فان الشهرة تختلف بحسب الازمنة والبلاد الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة بفتح الخاء والدال بزر نبات يسمى بالفارسية سپندان اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهى الاجزاء والعظم والصغر بكسر ففتح انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها بالبداهة وذلك اى الكثرة والقلة انما

يتصور في المتناهي فانه لا يجوز ان يقال غير المتناهي اكثر من غير المتناهي (و) اعترض عليه اما اولا فلان كلا من معلومات الله تعالى و
مقدوراته غير متناه مع ان المعلومات اكثر من المقدورات لان ذاته تعالى والمحال من معلوماته لا من مقدوراته (و) اما ثانيا فلان مراتب
الاعداد مبتدءة من الواحد غير متناهية وكذا مبتدءة من العشرة والسلسلتان غير متناهيتين مع ان الاولى اكثر بعشرة وايضا آحاد العدد
اكثر من عشراتها وعشراتها اكثر من مأتها مع ان الكل غير متناه (و) اجيب بوجهين احدهما ان المراد هو ان القلة والكثرة في الامور الموجودة
انما يتصور في المتناهي اما المعلومات والمقدورات فالموجود منها متناه ومعنى عدم تناهيها انها لا تبلغ حدا لا يمكن المزيد عليه اما الاعداد
فوهمية ودفع بان الحكماء لا يقولون بوجود اجزاء غير متناهية بل دعواهم ان القسمة ممكنة لا تقف الى حد ثانيهما ان المدعى هو ان الكثرة
والقلة لا تظهر عند الحس الا في المتناهي واما في غير المتناهي فانما تدرك بالعقل لا بالحس لكن عظم الجبل وصغر الخردلة محسوس فالكثرة
والقلة محسوسة فثبت التناهي اذ لو كان الخردلة والجبل كلاهما غير متناهي الاجزاء لم يدرك الحس الفرق بينهما الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم
ليس لذاته بان يكون ذات الجسم مقتضية لاجتماع الاجزاء والا لما قبل الافتراق لان ما يقتضيه ذات الشيء لا يمكن زواله عنه لكنا
نجد الاجسام العنصرية والمواليد قابلة للانقسام فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى تفريع على عدم استحالة
الافتراق فانه لو كان الافتراق محالا لم يتعلق به القدرة الالهية لان الجزء الذي تنازعنا فيه علة لحذف وهو قولك فالمطلوب ثابت
ان امكن افتراقه مرة ثانية بعد ما خلق الله سبحانه الافتراقات الممكنة في الجسم لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وهذا خلف لان
المفروض ان القادر سبحانه اخرج كل انقسام ممكن في الجسم من القوة الى الفعل وان لم يمكن اى افتراقه ثبت المدعى اذ لا معنى للجزء الا ما
لا يمكن افتراقه (و) اعترض عليه بانه ان اريد الافتراق بالفعل لم يثبت المدعى وهو عدم الافتراق فعلا ووهما وفرضا وان اريد اعم لم
يثبت الشرطية الاولى واقول المراد هو الافتراق بالفعل وكل ما قسمه الوهم والفرض فالله سبحانه قادر على قسمته بالفعل اما عدم استلزام
قسمة الوهم والفرض قسمة الفعل فانما هو بالنسبة الى القوى البشرية والكل ضعيف اى كل واحد من الادلة الثلثة على اثبات الجزء ضعيف
اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة هي عرض غير منقسم قابل للاشارة الحسية والمشهور انها طرف الخط ولكنه ليس بكلي كنقطة
راس المخروط ومركز الكرة وقطبي الكرة المتحركة فانها نقاط موجودة بلا خط والحكماء يعترفون بثبوت النقطة والفرق بينها وبين الجزء بالعرضية
والجوهرية ثم انما كان التماس مثبتا للنقطة لا للجزء لزعمهم ان التماس انما هو بالاعراض الحالة في الجسم وهي النقاط والخطوط والسطوح لا
بالجواهر وهو لا يستلزم ثبوت الجزء دفع لما قاله المتكلمون من ان ثبوت النقطة يستلزم ثبوت الجزء مستدلين بانها عرض فلا بد من ان
يكون لها محل ولا يجوز ان يكون محلها منقسما والا لزم انقسام النقطة بانقسام محلها ثم ان كان محلها جوهرا ثبت الجزء وان كان عرضا
فلهذا العرض محل غير منقسم ولا بد من الانتهاء الى جوهر لا ينقسم دفعا للتسلسل وهو الجزء لان حلولها اى النقطة في المحل ليس حلول
السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل حلول الشيء في آخر هو ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده لذلك الآخر و
هو قسمان احدهما سرياني وهو ان يكون الحال ساريا في المحل بتمامه بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر كالبياض
في اللبن ثانيهما طرياني وهو ان يكون الحال طرفا للمحل كالسطح للجسم وحلول النقطة في محلها من هذا القسم سواء كان حلولها في خط

اوسطح اوجسم ثم ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يجب فى السريانى اما الطريانى فيجوز فيه ان يكون المحل منقسما والحال غير منقسم فعدم انقسام الحلول لا يوجب عدم انقسام محلها واجيب بان تماس الجسمين بجوهرهما ضرورى ولا لزم ان لا يكون شئ من الاجسام ملموسا لنا وهذه سفسطة وعند ناوجه اخر من الجواب وهو ان الحلول الطريانى غير معقول لانا نفرض نقطة هى طرف خط ثم نقسم الخط نصفين ونفرض انعدام نصف الاخر بتغير محل مثلا فنجد النقطة بحالها لم تتغير فعلم انه لا مدخل لهذا النصف المنعدم فى كونه مقوما للنقطة ثم نقسم النصف الباقى كذلك وهكذا نصف النصف فيذهب التقسيمات على مذهب الحكماء لا الى نهاية من غير تغير فى النقطة فعلم ان ما يتقوم به النقطة ليس الا محلا غير منقسم وذلك لان مقدارا من الخط فرضته مقوما للنقطة امكن انقسامه وانعدام نصفه بلا تغير النقطة ومن المحال تغير المقوم بلا تغير المتقوم وهكذا الحال فى الخط اذا قسمنا السطح على موازاته و فى السطح اذا قسمنا الجسم على موازاته وانك اذا تطهرت عن دنس العادة والتعصب عرفت انه حق واما الثانى والثالث اراد الاول والثانى فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متالف من اجزاء بالفعل وانما اى الاجزاء الحاصلة بالفعل غير متناهية فان هذا هو مذهب النظام المعتزلى لا الفلاسفة بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا لان الجسم متصل واحد عندهم وهذا الكلام مقدمة يتوقف عليها دفع الدليلين معا ثم خص كلا بما يرد عليه فقال وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به اى بالجسم لا باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها جواب عن حديث الخردلة وملخصه ان عظم الجبل وصغر الخردلة ليس لكثرة الاجزاء فى الجبل وقلتها فى الخردلة اذ ليس فى الجسمين اجزاء موجودة بالفعل بل للمقدار العارض للجسم وذلك لان الجسم يتخلخل ويتكاثف كما ترى فى الجمد يذوب فيكثر مقداره والماء يجمد فيصغر مقداره مع انه لم يزد جزء ولم ينقص جزء والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء جواب عن حديث القدرة وملخصه ان قدرة الله سبحانه على خلق الافتراقات فى الجسم انما تستلزم الجزء لو كانت الافتراقات الممكنة واقفة على حد ونهاية لكن لا نهاية لها فقدرة الحق سبحانه تستلزم خلق افتراقات غير متناهية فلا يلزم الجزء واجيب بان الافتراقات كلها ممكنة والله سبحانه قادر على كل ممكن فله ان يوجدها كلها واما ادلة النفى ايضا اى نفى جوهر الفرد فلا تخلو عن ضعف قيل فيه اشارة الى ان ضعف ادلة النفى اقل وهى كثيرة منها ان يمين الجزء غير يساره بالضرورة ومنها اذا ركبنا صفحة من الاجزاء فالوجه المضئ بالشمس منها غير الوجه المظلم ومنها اذا وضعنا جزء على ملتقى جزئين انقسم ومنها جزء يوضع بين جزئين اوجسمين فان لم يحجبهما لزم التداخل وان يحصل من الاجزاء حجم وان حجبهما ماس كل واحد منهما فانقسم ومنها ان الجزء ان كان مضلعا فهو منقسم وان كان كرويا بقى بين الاجزاء عند اجتماعها فرج اصغر من الجزء فينقسم ومنها ان المتحرك السريع اذا قطع جزء فلا بد ان يقطع البطى اقل منه فينقسم كما فى حركتى الشمس والظل وكذا الدائرة العظمى والصغرى من الرحى وقد استقصينا ابحاثها فى كتابنا سدرة المنتهى وكتابنا نبطاسيا ولهذا مال الامام الرازى هو العلامة ملك المتكلمين المحققين ابو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشى من اولاد ابى بكر الصديق كان اشعرى الاصول شافعى الفروع وهو الملقب بالامام فى كتب الاصوليين والحكمة وقد صنف كتبا

كثيرة فى الاصول والكلام والتفسير الكبير المحتوى على العجائب وشرح سورة الفاتحة فى مجلد والسر المكتوم فى العلوم فى علوم الغريبة وكان صاحب وعظ مؤثر وبكاء ووجد يحضر مجلسه بهراة اصحاب المذاهب المختلفة فيناظرونه فيجيب كل سائل باحسن الاجوبة حتى تاب كثير من الكرامية وغيرهم ورجعوا الى السنة وهو منسوب الى بلدة رى والنسبة اليها رازى على خلاف القياس تولد فى الخامس و العشرين من شهر رمضان سنة اربع واربعين وخمسمائة بالرى وقيل سنة ثلاث وتوفى بهراة يوم الاثنين يوم عيد الفطر سنة ست و ستمائة كذا فى تاريخ الامام اليافعى وذكر بعضهم انه كان احسن الشكل جدا واحتال ابوه على ذلك برسم صورة حسنة على القرطاس والنظر اليها عند الانزال كما ذكره الاطباء والله اعلم وقد يوجد فى كلام بعض الصوفية شئ من الانكار عليه وذلك لما كان ينكر عليهم بعض شطحياتهم وكلا الطرفين على الحق وقال بعض كبار الصوفية فى علماء الشرع لولم يكفرونا لكفرناهم وذكر الشيخ علاء الدولة السمنانى عن الشيخ جمال الدين الحلى قال رأيت النبى صلى الله عليه وسلم فقلت ما تقول فى حق فخر الدين الرازى قال رجل وصل الى مقصوده فى هذه المسئلة الحلبي يا حنبلي بالنقل

الى التوقف بل ذهب بعض الائمة الى نفى الجزء كالامام الغزالى واختار القاضى البيضاوى منع القسمة بالفعل وجواز القسمة بالوهم وقال ادلة المتكلمين توجب الاول والفلاسفة الثانى فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة فى باب عقائد الاسلام وفيه لطافة لان الخلاف من الابحاث الغير المثمرة قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة اى مسائلهم المخالفة للشرع مثل اثبات الهيولى والصورة فان برهانهما موقوف على ان الجسم متصل واحد فى نفسه واما اصحاب الجزء فيقولون الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى وبينها مفاصل صغيرة لا يدركها الحس وليس اجتماع الاجزاء للاتصال بل لان القادر المختار سبحانه يحفظها عن التفرق المؤدى صفة للاثبات والتادية الايصال الى قدم العالم وذلك لان الفلاسفة استدلوا على قدم العالم بالهيولى وتقريره يتوقف على مقدمات الاولى ان الامكان صفة وجودية لانها تقابل الامتناع وهو عدمى الثانية ان الصفة الوجودية لا تقوم الا بموجود بالضرورة الثالثة الحادث قبل حدوثه ممكن والا لكان واجبا او ممتنعا هذا خلف الرابعة كل حادث فهو مسبوق بمادة لانه قبل الحدوث ممكن والامكان عرض موجود لابد له من محل موجود وهو المادة وبعد هذه المقدمات قالوا لو كانت الهيولى حادثة لكانت مسبوقة بهيولى اخرى وننقل الكلام الى الهيولى الثانية فيلزم تسلسل الهيولات والتسلسل محال فالهيولى قديمة وهى لا تنفك عن الصورة ومجموع الهيولى والصورة جسم فيلزم قدم الاجسام واجيب عن هذا الدليل بوجوه كثيرة منها ان الهيولى باطلة لبطلان الجزء ومنها ان الامكان امر اعتبارى لا وجود له اذ لو كان موجودا فهو اما واجب او ممكن ويلزم على الاول ان يكون موصوفه اولى بالوجوب وعلى الثانى التسلسل اذا نقلنا الكلام الى امكان الامكان وهلم جرا والى نفى حشر الاجسام استدل منكروا الحشر بوجوه احدها ان العالم قديم لقدم الهيولى وكل قديم ممتنع العدم لما سيذكره الشارح فى بحث حدوث العالم واذا امتنع خراب هذا العالم لم يمكن الحشر لانه بعد فناء الدنيا ثانيها ان العالم قديم لقدم الهيولى فالاشخاص الموجودة فى الماضى من نوع الانسان وسائر الحيوانات غير متناهية فلا يمكن حشرها الا فى مكان غير متناه وقد ثبت ان الابعاد متناهية فالحشر محال واجيب عن الوجهين بانا لا نسلم ان الهيولى موجودة لبطلان الجزء ثالثها ان الابدان اذا تفرقت بعد الموت انعدم صورها الجسمية والنوعية بالانقسام وكل ما انعدم فاعادته محال فاعادة الابدان باعيانها محال

واجيب بان ثبوت الصورة الجسمية والنوعية موقوف على كون الجسم متصلا واحدا ونحن لا نقول به بل نقول الجسم مركب من اجزاء
مجتمعة بامر الله سبحانه من غير اتصال واعادة الابدان هي جمع اجزائها المتفرقة وزعم بعض المحشين ان الحشر اذا كان عبارة عن جمع اجزاء
متفرقة فالمنافاة غير ظاهرة وهذا وهم كما ظهر لك مما قررناه وكثير من الاصول الهندسية عطف على كثير والمراد بالفلسفة انما هو
على الحكمة الطبعية والالهية ويجوز ان يعطف على اثبات او على الهيولى والهندسة بالفتح معرب اندازه وهو بالفارسية المقدار سمى
العلم الباحث عن المقادير من الجسم التعليمي والسطح والخط والعدد ومن اعظم فضلاء هذه الصناعة ارشميدس ومالاناوس واقليدس
وانما كان اثبات الجزء مبطلا لاصول الهندسة لان اكثر مسائلها موقوفة على اثبات الدائرة وحجتهم على ثبوتها انا نفرض خطا يتحرك مع
ثبات احد طرفيه فيرتسم الدائرة وهذه الحجة باطلة على تقدير ثبوت الجزء لان الخط يكون مركبا من جواهر فردة فيكون جزء منه ثابتا و
يدور بقية الخط حوله فيكون تارة على جنوب الجزء الثابت وتارة على شماله وعلى غربيه وشرقيه فيكون الخط في الاحوال الاربع مماسا للجوهر
في اربعة مواضع فيلزم انقسامه واذا بطل انقسام الجوهر بطل حركة الخط ولم يثبت الدائرة ومن ههنا ظهر ان البراهين الهندسية
التي اقامها الفلاسفة على ابطال الجزء فاسدة لان صحتها موقوفة على ابطال الجزء فيلزم الدور والمبنى عليها دوام حركة السموات
الظاهر انه صفة لكثير من الاصول واورد عليه بانه ليس شئ من ادلة الدوام المذكورة في كتب الحكمة مبنيا على شئ من الاصول
الهندسية وكذا ادلة امتناع الخرق والالتيام وتكلف بعضهم في الجواب بانه صفة بعد صفة لقوله واثبات الهيولى
على هذا ينبغي ان يعطف قوله وكثير من الاصول الهندسية على قوله قدم العالم لئلا يتخلل فاصل مخل بين الموصوف و
الصفة ثم ان كون دوام الحركة مبنيا على الهيولى يتوقف على مقدمات الاولى انهم زعموا ان الزمان شئ يقبل القسمة
والزيادة والنقصان فهو كم ولا يجتمع اجزائه فهو كم لامر غير مجتمع الاجزاء وهو الحركة بالاستقراء فثبت ان الزمان كم الحركة اى
مقدارها الثانية ان الزمان لا ينقطع ولو فرضناه منقطعا كان انقطاعه متاخرا عن وجوده وهذا التاخر لا يتصور الا بالزمان
فيلزم وجود الزمان مع فرض انقطاعه وهذا محال فانقطاعه ممنوع لاستلزامه اجتماع النقيضين الثالثة الزمان مقدار الحركة المستديرة
اذ لو كان مقدار المستقيمة فلا يخلو اما ان تذهب الحركة الى غير النهاية فيلزم بعد غير متناه وهو محال او تنقطع فيلزم انقطاع
الزمان وهو محال او ترجع فتنعطف ويلزمها ايضا انقطاع الزمان لان المتحرك بالحركة المستقيمة اذا عرض له رجوع على
المسافة الاولى او انعطاف الى جهة اخرى كان له بين الحركتين سكون وذلك لان الوصول الى غاية المسافة يقع في آن و
كذا الانفصال عنه يكون في آن فلو تتابع آنان لزم ان يكون معروضا من الحركة غير منقسمين وكذلك المسافة التي يقع فيها
الحركة فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو محال بل المسافة مركبة من الهيولى والصورة فثبت ان بين الحركتين سكونا
واذا ثبت ان الزمان ليس مقدار حركة مستقيمة ومنقطعة ثبت انه مقدار حركة مستديرة دائمة وهي حركة الفلك الاعظم
ثم عمموا الحكم في سائر الافلاك استحسانا واولنا في ابطال هذا الدليل وجوه كثيرة ومنها ان الجزء ثابت والهيولى والصورة
باطلتان وانما كان دوام حركة السموات مخالفا للشرع لانه يستلزم قدمها وعدم فنائها بالانفطار والانشقاق وامتناع الخرق

ولا التيام ذهب اهل السنة الى انه يجوز انخراق السموات كما يدل عليه قصة المعراج والآيات المصرحة كقوله تعالى اذا السماء انشقت اذا السماء انفطرت وزعم الفلاسفة انه محال واستدلوا عليه بوجوه ومنها ان الحركة المستديرة الفلكية دائمة لحفظ الزمان فلو انفطرت السماء لزم انقطاع الحركة فانقطع الزمان فبطلان الخرق ايضا متفرع بالواسطة على ابطال الجزء واثبات الهيولى ثم لا يخفى ان ذكر الالتيام استطرادي وجه اقترانه بالخرق في الذكر انه قد يقع البحث في حركة الكواكب فيقول قوم الافلاك ساكنة والكواكب تسير فيها فينخرق الافلاك قدامها وتلتئم خلفها او يقول قوم ان هذا الخرق والالتيام باطل ثم اعلم ان عندنا وجها آخر في توجيه كلام الشارح وهو ان قوله المبنى صفة لكثير من الاصول كما هو الظاهر والمراد بالاصول الهندسية هي ثبوت الكرة وحركتها بالاستعارة وهذا وان كان من مسائل الالهي او الطبعي لكنها من الاصول الموضوعة في الهندسة والاصول الموضوعة قضايا يذكر في مبادى الهندسة لتوقف البراهين على تسليمها طبعية كانت او الهيئة وتقريره انهم قد يستدلون على دوام حركة الفلك بانه كرة وجميع الاوضاع بالنسبة الى الكرة متساوية فثباته على وضع يكون ترجيحا بلا مرجح ثم يستدلون على امتناع الخرق بان دوام حركتها المستديرة يدل على ان فيها مبدأ ميل مستدير فلو انخرقت لزم في اجزائها حركة مستقيمة فيجتمع في الفلك ميلان متضادان وهو محال ولا يخفى ان اثبات وجود الكرة والحركة المستديرة يحتاج الى دليل وقد استدلوا عليه بانا اذا فرضنا دائرة تحرك على قطر من اقطارها ثبت الكرة والحركة وقد تقدم ان اثبات الدائرة غير تام على تقدير ثبوت الجوهر الفرد وكذا لا يثبت الحركة المستديرة لتوقفها على ثبات المحور والقطبين وذا محال على تقدير الجزء للزوم انقسامه فان ثبت الجوهر الفرد لم يثبت الكرة وما يتفرع عليها من دوام الحركة وامتناع الخرق فتأمل فيما ذكرناه في شرح هذا المقام فان هذا التوضيح لا تجده في غير كلامنا وترى المتعلمين بل المعلمين لا يغوصون كنه هذا المقام والله الموفق والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز هذا تعريف المتكلمين للقيام بالغير او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت وهذا تعريف الحكماء وسبب الاختلاف انهم يزعمون ان صفات الواجب والمجردات اعراض فجعلوا التعريف شاملا لها والاعراض الاجسام والمتكلمون لا يسمون صفات الواجب اعراضا وينكرون المجردات فالاعراض عندهم مخصوصة بالمجردات وهي الاجسام والجواهر الفردة على ما سبق من بيان خلاف المتكلمين والحكماء في تعريف القيام بذاته لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم اى ليس معنى القيام بالغير ان لا يمكن تصوره بدون تصور هذا الغير فان ذلك انما هو في بعض الاعراض وهي الاعراض النسبية كالاخوة فانها لا تعقل الا مع تعقل الاخوين ولنذكر ههنا تفصيل الاعراض على سبيل الاجمال فنقول ذهبت الفلاسفة الى ان العرض تسعة اجناس تسمى المقولات التسع واذا ضم اليها الجوهر صارت عشر مقولات هي اجناس الممكنات فاحدها الاين وهو حصول الشئ في المكان ثانيها متى وهو حصوله في الزمان وهما كجلوس زيد في المسجد يوم الجمعة ثالثها الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشئ من نسبة بعض اجزائه الى بعض كالركوع والقعود رابعها الاضافة وهي النسبة تعرض الشئ بالقياس الى غيره سواء كانت مكررة كالاخوة ام لا كالابوة والبنوة خامسها الملك بالكسر وهو ان يكون الشئ كله او بعضه محاطا بما ينتقل بانتقاله كالقميص والعمامة سادسها الفعل بالفتح وهو التاثير في الغير كالقطع سابعها الانفعال وهو قبول الاثر عن الغير كالانقطاع وهذه المقولات السبع تسمى الاعراض النسبية وقد انكرها المتكلمون وجعلوها وهمية انتزاعية سوى الاين محتجين بانها لو وجدت في محالها كان بينها وبين محالها نسبة فننقل الكلام الى هذه النسبة ويتسلسل احتج الحكماء

بان كون السماء فوق الارض محقق ولو لم يكن واهم ومنتزع وحكم بان بعضها وهمى وبعضها محقق ثامنها الكم ويسمى المقدار هو ما يقبل القسمة ويقبل المساواة واللامساواة بالذات وهو قسمان منفصل ومتصل فالمنفصل هو العدد والمتصل ان لم يقبل الاشارة الحسية فهو الزمان وان قبلها فهو الخط والسطح والجسم التعليمى فالخط طول بلا عرض وعمق والسطح طول وعرض فقط بلا عمق والجسم التعليمى طول وعرض وعمق وليس هو الجسم الطبعى المبحوث عنه فى الحكمة الطبعية المركب من الهيولى والصورة او الجواهر الفردة بل هو مقدار وعرض قائم به يبحث عنه فى العلم التعليمى وهو الهندسة واستدلوا على كونه عرضا بانا نجعل الشمعة مستديرة ومستطيلة فيتبدل الجسم الطبعى لا التعليمى تاسعها الكيف ما لا يقبل القسمة لذاته بخلاف الكم ولا يتوقف تصوره على تصور غيره معروضه بخلاف النسبة وهو اربعة اقسام فالاول المحسوس اما باللمس كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة او بالبصر كالضوء واللون او بالسمع كالصوت والحروف او بالطعم كالحلاوة والمرارة او بالشم كالروائح والكيف الثانى الاستعداد وهو القوة والضعف اى عسر القبول من الغير وسهولته كالصلابة واللين والكيف الثالث النفسانى المخصوص بذوات النفوس كالحيوة والعلم والقدرة والارادة والصحة والمرض والشجاعة والجبن والكيفية النفسانية ان كانت راسخة يعسر زوالها او يتعذر سميت ملكة كحلاوة العسل والا فحال كصفرة الخائف والغالب ان الكيفية تبتدى حالا ثم تعود ملكة كعلم المبتدى والمدرس والكيف الرابع ما يعرض الكميات بناء على جواز قيام العرض بالعرض عندهم كالزوجية والفردية للعدد والمثلثية والمربعية للسطح والكروية للجسم التعليمى فاحفظ هذا الفصل فانه مهم ورأينا كثيرا ممن يدرس الشرح ولا يعرف من تفصيلها شيئا وهذا من الجهل المركب والله اعلم ويحدث فى الاجسام والجواهر اى الاجزاء التى لا تتجزى قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى اورده بلفظ التمريض كانه لم يرض به وذكروا فيه وجوها احدها ان الصفات غير داخلة فى القسم وهو العالم ثانيها ان المراد بما الموصولة فى تعريف الجوهر والعرض هو الممكن وكل ممكن محدث وعندى فيه نظر لما يجئ من تحقيق الشارح ان الصفات ممكنة مع القدم ثالثها ان العرض قائم بالغير وصفات الله سبحانه ليست غير الذات فهى خارجة عن التعريف رابعها ان قيام العرض بغيره متعسر عند المتكلمين بالتبعية فى التحيز وغير منصور فى الصفات وعندنا فى الوجهين نظر وهو ان المصنف اقتصر على قوله ما لا يقوم بذاته واما لفظة بل بغيره فهى من كلام الشارح ولا دلالة لكلام المصنف عليها خامسها ان الصفات عرض فلا يصح اخراجها ذكره المدقق وفيه انه خلاف اجماع المتكلمين وقد يوجه بان تعريف العرض شامل لها ولكن لم يطلق العرض عليها لعدم اذن الشارع وايهام لفظ العرض بزوالها وعندنا فيه نظر اما اولا فلان الواجب حينئذ الاخراج حفظا لادب الشرع ولذا رجع المتكلمون عن التعريف بالاختصاص الى التعريف بالتحيز تبعا واما ثانيا فلانها لو كانت عرضا لامتنع بقاؤها عند الاشاعرة وذا باطل كالالوان ههنا بحثان شريفان البحث الاول زعم بعض الحكماء انها ليست باعراض بل هى معدومات متخيلات مستدلا كما يحدث البياض فى الثلج من مخالطة الهواء والاجزاء المائية المنجمدة مع شفيفهما وفى الزجاج بعد سحقه وفى شق الزجاجة المنشقة ويحدث الالوان الغريبة فى قطرات الطل الواقعة على الحشائش عند وقوع الشمس عليها واجيب بان كون البعض خياليا لا يوجب عموم الحكم فى الكل البحث الثانى زعم ابن سينا انه لا وجود للون فى الظلمة لان الظلمة غير مانعة من الرؤية بدليل ان الجالس فى البيت

المظلم يرى من كان خارجا عنه نعدم رؤية اللون فى الظلمة انما هو لعدم وجوده واجيب بان المانع هى الظلمة المحيطة بالمرئى واصولها مبتدأ قيل اعتراض السواد والبياض خبر قالوا وجميع الالوان مركب منهما فاذا اجتمعا وحدهما حصل الغبرة كالسحاب فان وقع عليهما ضوء متوسط حصل الحمرة كما فى السحاب عند طلوع الشمس وغروبها وكما فى الدخان الذى خالطه النار فصار شعلة حمراء مع ان النار شفافة و ان غلب السواد على الضوء حصلت الظلمة وان كان بالعكس حدث الصفرة وان خالط الصفرة سواد خالص فالخضرة وان خالط الخضرة بياض فالزنجارى وان خالطها سواد فلون الكراث وان خالط الكراثى حمرة فلون النيل وان خالط النيلى حمرة فلون الارجوان وقيل الحمرة والصفرة والخضرة ايضا اى مع السواد والبياض فالاصول خمسة وينسب هذا القول الى المعتزلة والبواقى بالتركيب متعلق بالقولين جميعا واستدل القائلون بانا نركب هذه الالوان فتحدث الالوان اخر وقال قوم جميع الالوان اصول اى لا يتوقف وجودها على التركيب و ان حصل بعضها بصناعة التركيب وذهب المحققون الى هذا ولكل ظنون لا دليل عليها فالتوقف احسن ومما يجب ان يعلم انه كثيرا ما يتعارض فى امثال هذه المباحث اقوال الفلاسفة والمعتزلة والاشاعرة ولا يتوقف عليها امر شرعى لا نفيا ولا اثباتا وانما يقع بحثها فى علم الكلام لان الكلام يجرى الى الكلام ولا باس فى امثالها باختيار احد الاقوال على حسب قوة دليله وان كان لغير الاشاعرة فاحفظه والاكوان جمع كون وهو الحصول فى المكان والحكماء يسمونه الاين وهى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون قسم المتكلمون الكون على اربعة اقسام الاجتماع وهو كون جوهرين بحيث لا يتوسطهما ثالث وقد اعترض عليه بانكم قائلون بالخلاء فيمكن ان يوجد جسمان بينهما خلاء فغير التعريف الى قولهم كون جوهرين بحيث لا يمكن ان يتوسطهما ثالث والافتراق وهو كونهما بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث والحركة وهى الحصول فى المكان مسبوقا بحصوله فى مكان اخر والسكون وهو حصوله فى المكان مسبوقا بحصوله فيه وقال الفلاسفة عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فهو عدم ملكة عندهم وموجود عند المتكلمين والواجب سبحانه لا يوصف بالسكون على شئ من المذهبين ثم قال المحققون الكون حقيقة واحدة وتمايز الاقسام الاربعة انما هو بالحيثيات والاعتبارات التى لا وجود لها فى الخارج ولذا يكون الكون الواحد اجتماعا بالنسبة الى جواهر وافتراقا بالنسبة الى اخر والطعوم وانواعها اى البسيطة تسعة وهى المرارة بالفارسية تلخى كما فى الصبر وهو ارداء الطعوم والحرافة بالفارسية تيزى كما فى الفلفل والزنجبيل والملوحة بالفارسية شورى كما فى الملح والعفوصة بالفارسية گلوگيرى كما فى العفص و الحموضة بالفارسية ترشى والقبض بالفارسية بستگى كما فى البسر القابض ظاهره فقط والمشهور ان العفص يقبض ظاهر اللسان وقال بعضهم بالعكس ولكل ان يصطلح بما شاء واعترض عليه بانه لا فرق حينئذ بينهما الا بالشدة والضعف وهما من العوارض والانواع انما تختلف بالذاتيات لا بالعرضيات والحلاوة والدسومة بالفارسية چربى كما فى السمن والزبد والتفاهة فى اللغة عدم الطعم وفى الاصطلاح طعم ضعيف بين الحلاوة والدسومة كما فى الخبز وزعم بعضهم ان المعدود فى المطعوم هو الاول تغليبا كعد القضية المطلقة من الموجهات ويتركب منها انواع لا تحصى كالحلاوة والحرافة فى العسل والحلاوة والحموضة فى البطيخ وزعم

ع۵ فى هذه العبارة سقطة وحذف ويوضحه ما فى جامع التقارير ص۱۹۳ القبض طعم ياخذ ظاهر اللسان وباطنه والعفوصة طعم ياخذ ظاهر اللسان وحده "ف" مصحح

بعضہم ان کلا من هذه الانواع المركبة ليس طعما على حدته بل طعمان او اكثر لا يفرق الحس بينهما ولا يخفى ان كلا من الامرين محتمل و الروائح وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة بل يعبر عنها بالاضافة كرائحة المسك او بملائم الطبع ومنافره كالطيب والنتن ولهذا يختلف الطيب والنتن بحسب اختلاف الطبائع كالجعل اذا دفن فى الورد كاد ان يموت ثم اذا دفن فى الزبل صح او بطعم من الطعوم كالرائحة الحلوة والحامضة وذلك لان الهواء قد يكتسب كيفية الطعم فيدركها العصبة التى تاتى من الدماغ الى اللسان والاظهر ان ما عدا الاكوان من الاعراض كاللون والطعم والريح لا يعرض الا للاجسام ولا يكون للجوهر الفرد لون وطعم وريح اما الاكوان فتعرض للاجسام والجواهر معا واعلم ان نفى ما عداها عن الجوهر الفرد حكم مظنون من الشرح والذى حمل على هذا الظن امران احدهما ان الجسم كلما كان اصغر كان لونه وطعمه وريحه اضعف حتى اذا اشتد صغره لم نجد له لونا ولا طعما ولا ريحا فالجوهر الفرد احق بذلك لا يقال هى موجودة فى الجسم الصغير ولكن يضعف الحس عن ادراكها كما فى المبصرات الدقيقة من بعد لانا نقول الشاهد على وجود المحسوسات هو الحس فقط فما لا يشهد بوجوده الحس قط يغلب الظن على عدمه اما المبصرات الدقيقة فقد يدركها حديد البصر ثانيهما ان الحكماء ذهبوا الى ان حدوث اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج اعنى الكيفية التى تحصل فى الجسم المركب من اجسام مختلفة الطبائع فما لا مزاج له يكون خاليا عن اللون والطعم والريح كالمجردات والاجسام البسيطة من الهواء والماء الخالص والنار الخالصة عن الدخان فكذلك الجوهر الفرد اذ لا تركيب فيه ان قلت قد صرح الاشاعرة بان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس يجوز قيامها بجوهر واحد بلا حاجة الى تركيب ومزاج كما يقتضيه اصول الاشاعرة اجيب بان كلامهم فى الجواز وانه لا يبعد عن قدرة المختار سبحانه وكلام الشارح فى الوقوع وما جرت به العادة الالهية هذا ثم اراد الشارح البرهان على حدوث العالم كما وعد من قبل بقوله كما سنبين فقال واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر ولم يتعرض لحصر الاعراض اما اولا فلانه لا دليل على حصرها واما ثانيا فلان الكلام فى حصرها طويل واما ثالثا فلان المطلوب حدوث العالم وهو حاصل بدون حصرها فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها حادث بالمشاهدة قيل الحدوث من المعانى فكيف يشاهد حدوث العرض اجيب بان المعنى ان العقل يدركه بمعونة مشاهدة الحادث كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم بالفتح اى عروضه كما فى اضدادها ذلك اى ذلك المذكور من الحركة والضوء والسواد الحادثة واضدادها السكون والظلمة والبياض الزائلة وظاهر كلامه مبنى على ان الظلمة عرض موجود ولكنه مذهب ضعيف والمشهور انها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا وهو مختار الشارح فى مصنفاته ويستدل عليه بانا اذا غمضنا العين لم نجد فرقا بين تلك الحالة وفتح العين فى الظلمة اما قوله تعالى جعل الظلمات والنور فمعناه جعل اسبابهما فان القدم ينافى العدم هذه مقدمة اتفق عليه الفلاسفة والمتكلمون وبعبارة اخرى ما ثبت قدمه امتنع عدمه لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر لان عدم الواجب محال بالضرورة والا اى وان كان القديم ممكنا لزم استناده اى الممكن والاستناد تكيه كردن اليه اى الواجب تعالى اى لزم صدوره عن الواجب تعالى اما بلا واسطة او بواسطة وذلك لدفع التسلسل فانه لو صدر ممكن عن ممكن وهلم جرا لزم التسلسل لان الممكن لا يوجد نفسه بطريق الايجاب هو ضد الاختيار

حقيقة ان يكون صدور المعلول عن العلة واجبا بلا ارادة والعلة على الفعل والترك كصدور الشعاع عن الشمس والاحراق عن النار اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة لان القصد الى ايجاد الشئ انما يكون فى حال عدمه فيجب ان يكون العدم سابقا على وجوده فلا يكون قديما والمستند الى الموجب القديم سواء كان موجبا فى كل فعل او كان ايجابه فى هذا الاثر فقط قديم اى مستمر الوجود ازلا وابدا وكان الظاهر ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا يقبل العدم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة لان العلة التامة كافية فى ايجاد المعلول فلو تخلف المعلول عنها كان صدوره تارة وتخلفه تارة ترجيحا بلا مرجح وهو محال فالتخلف محال وههنا بحث لا بد من العلم به وهو ان المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على ان معلول الواجب الموجب قديم وان معلول المختار حادث واما اختلافهم فى قدم العالم وحدوثه فدائر على ان الصانع موجب عند الفلسفى ومختار عند اهل الحق وخالفهم فى الحكم الاول الامام فخر الدين الرازى مستدلا بان تاثير الموجب فى القديم اما فى حال بقائه فيلزم ايجاد الموجود وهو محال واما فى حال عدمه او حدوثه فيلزم ان لا يكون قديما ومطلوب الرازى من ذلك ابطال قدم العالم وايجاب الصانع وخالفهم فى حكم الثانى سيف الدين الآمدى قال يجوز ان يكون سبق الايجاد بالقصد على الوجود كسبق الايجاد بالايجاب على الوجود فكما ان الثانى تقدم ذاتى لا زمانى فكذلك الاول ولا ارى هذا البحث ينفعنا الا اذا قلنا الصفات القديمة صادرة باختيار الواجب وفيه نظر ستعرفه والشارح ادعى الضرورة فى الحكمين وجعل خلاف الرازى والآمدى مكابرة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث اى الاعراض الحادثة وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى اى انها لا تخلو عن الحوادث فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم او الجوهر الفرد لا يخلو عن الكون فى حيزه فان كان الكون مسبوقا بكون اخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وفيه بحثان البحث الاول ان الجسم اذا حصل فى مكان ثم انتقل عنه ثم عاد اليه صدق عليه تعريف السكون مع انه متحرك اجماعا اجيب بان المراد المسبوقية بلا فصل البحث الثانى ان التعريف يصدق على الحركة الوضعية وهى ان يتحرك الجسم على نفسه من غير خروج عن مكانه كالفلك وسلاة المغزل اجيب اولا بان المعرف هى الحركة المستقيمة وثانيا بانا لا نعرف بالحركة الوضعية بل نقول لا بد فيما يزعم وضعية من الخروج عن المكان وان قل ولم يحس والحق عندى فى الجواب احد وجهين احدهما انا نلتزم انه سكون فى اصطلاحنا ثانيهما ان الجسم عندنا مركب من الجواهر الفردة وبينها مفاصل فكل جزء فى المتحرك بالوضع خارج عن مكانه وليس الجسم متصلا واحدا حتى يقال الجسم لم يخرج عن مكان وان لم يكن مسبوقا بكون اخر فى ذلك الحيز بل فى حيز اخر فهو متحرك والظاهر ان المراد بالكون فى هذه المباحث هو العرض المسمى بالاين عند الحكماء وفسره بعض المحشين بالوجود على طبق اللغة وهو سهو وهذا معنى قولهم الحركة كونان فى مكانين فى انين والسكون كونان فى انين فى مكان واحد يريد ان فى التعريف مسامحة فلا يرد ان الحركة كون لا كونان وكذا السكون فان قيل رد لقولهم الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون يجوز ان لا يكون الكون مسبوقا بكون اخر اصلا كما فى ان الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا فبطل الحصر قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وهو الحدوث على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان كالافلاك والعناصر لا فى الاجسام التى يسلم الخصم حدوثها واعلم ان المتكلمين اختلفوا فى

كون الحادث وقت حدوثه فذهب ابو الهذيل العلاف المعتزلي الى انه لا متحرك ولا ساكن وقال ابو هاشم المعتزلي ساكن لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون والكون الاول مماثل له فهو سكون ايضا والا لزم الترجيح بلا مرجح وعلى كل من القولين يبطل تعريف الحركة والسكون ولم يتعرض الشارح لحل هذا الاشكال لانه غير مخل بمقصوده واما حدوثهما اي الحركة والسكون فلانهما من الاعراض هذا في الحركة مسلم اما السكون فعند الحكماء وبعض المتكلمين عدم الملكة وعند بعض مشائخنا عرض لانه امر محسوس فلابد ان يكون موجودا وهي غير باقية كما ذهب اليه الاشاعرة من ان العرض لا يبقى زمانين بل ينعدم ويتجدد مثله في كل آن ولكن دليلهم عليه ضعيف كما يذكره الشارح في تنزيهات الواجب سبحانه تعالى ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير اي كل حركة مسبوقة بسكون او بحركة والازلية تنافيها اي المسبوقية وهذا دليل آخر خاص بالحركة ولان كل حركة فهي كائنة على التقضي بالفارسية گزشتن وعدم الاستقرار عطف تفسيري وهذا دليل آخر على حدوث الحركة وكل سكون فهو جائز الزوال دليل آخر على حدوث السكون لان كل جسم وجوهر فهو قابل للحركة بالضرورة قيل اراد اليقين لا البداهة واستدل بعضهم عليه بان الاجسام متماثلة يصح على بعضها ما يصح على بعض وحركة البعض معلومة وكذا الباقي والاحسن الاستدلال باعتراف الخصم فان الجسم عند الفلاسفة فلكي او عنصري والاول واجب الحركة والثاني جائز الحركة عندهم وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فالسكون يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية اي ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلان كل ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل الحادث لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا اي في هذا الدليل على حدوث العالم ابحاث كثيرة الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وعلى انه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول المسماة في الشرع بالملائكة الكروبيين والنفوس المسماة في الشرع والعرف بالارواح المجردة عن المادة التي يقول بها الفلاسفة والحاصل ان الدليل لا يدل على حدوث المجردات فلابد من الدليل على امتناع وجودها وقد استدل المتكلمون على امتناع المجردات بوجوه لكنها ضعيفة احدها لو وجد المجرد لكان مشاركا للواجب في وصف التجرد ومتميزا عنه بغيره فيلزم تركيبه واجيب بان التجرد وصف سلبي وهو انه ليس بجسم ولا حالا في جسم ولا في مكان ولا في جهة فهو عن ايجاب التركيب بمراحل لان الاشتراك في غير الذاتي لا يوجب التركيب ولو كان وصفا ثبوتيا كالوجود فالسلبي اولى كنفي ما عدا الشيئين عنهما ثانيها ان التجرد اخص اوصاف الواجب فان من سائل عن الواجب لا يجاب الا به فيلزم ان يكون غير الواجب مشاركا له في الحقيقة فيلزم قدم الحادث او حدوث القديم واجيب بانا لا نسلم انه اخص صفاته بل اخصها الوجوب الذاتي او كونه خالقا لكل ما سواه او القدم بالذات ثالثها ان ما لا دليل على وجوده فيجب نفيه والا لجاز ان يكون عندنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة[1] اجيب . . . . والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو اي ما ثبت

[1] قوله سفسطة اي غلط بالصريح قال الخيالي ويجاب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم (لجواز كونه اعم) على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد وعدم حصول الجبال الشاهقة معلوم بالبديهة لا بانه لا دليل عليه (والا لكان العلم به استدلاليا) ۱۲

الاعيان المتحيزة اى الجواهر الفردة والجسم والاعراض لان ادلته وجود المجردات اى العقول والنفوس غير تامة على مابين فى المطولات
اعلم ان المجردات عندهم ثلثة اقسام القسم الاول العقول والعقل جوهر مستغن فى افعاله عن الآلات الجسمانية متوسط بين الواجب و
مصنوعاته فى افاضة الوجود واستدلوا عليه بوجوه اشهرها ان الصادر الاول عن الواجب ليس جسما لان الجسم مركب ولا يصدر عن الواحد
الحقيقى الا الواحد ولا عرضا لانه لا يقوم بلا محل فالصادر جوهر مجرد مسمى بالعقل الاول وهو وان كان من حيث ذاته واحدا لا يصدر عنه
الا الواحد لكن فيه ثلثة جهات وجوده فى نفسه ووجوبه بالواجب وامكانه الذاتى فيصدر عنه ثلثة اشياء العقل الثانى والفلك الاعظم
والنفس المدبرة لهذا الفلك ثم يصدر عن العقل الثانى بالجهات الثلث العقل الثالث وفلك الثوابت والنفس المدبرة له وهكذا الى العقل
العاشر المدبر لعالم العناصر وما يتركب منها على حسب استعداد المواد وهذا العقل يسمونه جبريل ولهم فى كيفية الصدور وعدد جهات
العقول اقوال اخر ليس هذا محل بسطها واعترض عليه اولا بانا لا نسلم انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وثانيا بعد التسليم بان الواجب
مختار فيصدر عنه الكثير بحسب كثرة تعلقات ارادته وثالثا بان جهات العقل الثانى غير وافية لما فى الفلك الثامن من الكرات الثوابت الغير
المحصورة القسم الثانى النفوس الناطقة اى الارواح الانسانية واستدلوا على تجردها بوجوه كثيرة احدها انها تعقل المجرد كالمفهوم الكلى و
كل ما هو يعقل المجرد فهو مجرد لان الصورة المجردة لو انتقشت فى غير مجرد صارت فى مكان فليست مجردة ثانيها انها تعقل البسيط كالوحدة
والنقطة وكل ما يعقل البسيط فهو مجرد والا انقسمت صورة البسيط لان الجوهر غير المجرد منقسم واجيب عن الوجهين بانا لا نسلم ان العلم
بارتسام الصورة ولو سلم فيجوز ان يكون الارتسام فى بعض الحواس الجسمانية وهى الآلات حاضرة عند النفس وانقسام المحل لا يوجب انقسام
الحال كالنقطة الحالة فى الخط ثالثها ان القوة العاقلة لو كانت فى جسم لزم ضعفها بالهرم كسائر القوى البدنية واللازم باطل لان بعض المشائخ
اصح عقلا من الشبان اجيب بانه لكثرة التجارب لا لجودة القوة وعلى اصول الاشاعرة هذا العدة المختار القسم الثالث النفوس الفلكية
المحركة للافلاك وهى لها كالارواح لنا وبيان تجردها يتوقف على مقدمة وهى ان حركة الفلك ارادية وذلك لان الحركة منحصرة فى
الطبعية والقسرية والارادية لان المحرك ان كان خارجا عن المتحرك فقسرية كالحجر المرمى وان كان داخلا فيه فمع القصد ارادية كالمشى
وبدونه طبعية كهبوط الحجر وصعود النار فليس حركة الفلك طبعية لان الطبعية ترك حالة وطلب حالة والفلك لا يترك وضعا الا و
هو عائد اليه بعد دورة وليست قسرية لان القسرية انما هى على خلاف الطبعية فحيث لا طبع لا قسر فهى ارادية ثم نقول استدلوا على
تجردها بان حركة الفلك على وتيرة واحدة والحركة الارادية المتشابهة لا تصدر الا عن تصور كلى والتصور الكلى لا يوجد الا فى مجرد اما الاول
فبالمشاهدة والرصد واما الثانى فلان التخيلات الجزئية لا تبقى على نظام منضبط دائما كما نجده من انفسنا اما الثالث فلان الصورة
الحاصلة فى الجسمانى معروضة للهذية فلا تكون كلية واعترض على هذا الدليل بوجوه اما اولا فانها طبعية والمطلوب نفس الحركة واما ثانيا
فهى قسرية ولا يلزم ان يكون كل حركة قسرية على خلاف حركة طبعية فلعل طبع الفلك السكون ويحركه المختار سبحانه بارادته واما ثالثا
فلا نسلم عدم انتظام التخيلات والقياس على تخيلنا قياس الغائب على الشاهد وهو غير صحيح هذا ملخص الكلام والله اعلم الثانى انه اذكر
من قولكم اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها ببطريان العدم لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه

ولاحدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال وهي الكروية وجم نظرا الى الكروية القائمة بكل فلك والامتدادات هي الطول والعرض والعمق وما كتب في الهوامش من انها الخطوط البيض والحمر في السماء فهذيان اذ هي في الهواء البخاري لا في الفلك وايضا نشاهد حدوثها وحدوث اضدادها بزوالها او الاضواء القائمة بالشمس والكواكب والجواب ان هذا اى عدم ادراك حدوث بعضها غير مخل بالغرض اى بحدوث جميع الاعراض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها يريد ان برهان الحركة والسكون دل على حدوث الاعيان كلها وحدوث الاعيان يستلزم حدوث بقية الاعراض القائمة بها وقد يورد انهم استدلوا بحدوث الاعراض على حدوث الاعيان ثم استدللتم بحدوث الاعيان على حدوث الاعراض وهذا دور والجواب ظاهر لان الاعراض بعضها دال على حدوث الاعيان كالحركة والسكون وبعضها مدلول كما سواهما من الاعراض فلا دور الثالث وارد على قوله ما لا يخلو عن الحوادث ونثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة اى وقت معين حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي قيل اشارة الى تعريفي الازل على تسامح في العبارة احدهما زمان لا اول له ثانيهما زمان غير متناه في جانب الماضي والحاصل واحد والظاهر عندي انه تعريف للازلية على تسامح في اعادة الضمير وانما وصف الازمنة بالمقدرة لان الزمان امر واحد مستمر وانقسامه الى الازمنة امر فرضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة اى معنى قولهم حركة الافلاك قديمة مع ان كل فرد من افراد الحركة حادث انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وليس مذهبهم ان الازل وقت معين يوجد فيه الحركة الحادثة وهم يسلمون انه لا شئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة اى القديم عندهم هي الحركة المطلقة لا جزئياتها والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي لان الماهية الكلية لا توجد في الخارج منفردة عن التعينات كلها فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اورد عليه اولا ان بداية كل واحد من الجزئيات لو كان مستلزما لبداية الكلي لزم ان يكون انتهاء كل من الجزئيات مستلزما لانتهاء الكلي فيلزم انتهاء نعيم الجنان وثانيا ان النوع لا يلزمه حكم جزئياته من حيث الزمان الا ترى ان الورد لا يبقى فرد منه اكثر من يوم مع ان نوع الورد يبقى اكثر من شهر ويجاب عن الاول بانا لا ندعي عدم انتهاء نعيم الجنان بالمعنى الذي يقول به الفلاسفة في الحركات الماضية فهذا قياس مع الفارق وذلك لان غير المتناهي من الحركات قد دخل تحت الوجود بزعمهم ومن النعيم لا يدخل تحت الوجود قط وعن الثاني بان كون النوع اطول بقاء من كل فرد مسلم لكن لا يستلزم قدم النوع مع حدوث الافراد والحق ان الجواب الصافي عن الشوائب ليس ما ذكره الشارح بل ان عدم تناهي الحركات باطل ببرهان التطبيق وقد تقرر جريانه في المتعاقبات كالمجتمعات الرابع وارد على قولهم الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام وهو باطل اما اولا فلانه لو وجد بعد غير متناه لامكن ان يفرض فيه مثلث متساوي الاضلاع ثم يفرض ذهاب ضلعين منه محيطين بزاوية الى غير نهاية ولكن هذا الفرض يوجب عدم تناهي وتر هذه الزاوية مع انه محدود بالضلعين وهذا تناقض محال واما ثانيا فلانا نفرض في البعد الغير المتناهي خطا من مبدء معين ذاهبا الى غير نهاية ثم

خط المتاخر عن هذا المبدء بذراع ثم نفرض تطابق المبدئين فان استوى الخطان لزم مساواة الزائد والناقص وان نقص الناقص لزم انتهاء الزائد ايضا لانه لا يزيد عليه الا بذراع لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى اى الجسم المحيط المماس صفة للسطح للسطح الظاهر من المحوى اى الجسم المحاط فحيز الماء الداخل فى الكوز عبارة عن سطح باطن الكوز المماس للسطح الظاهر من الماء وهذا التعريف للمكان منقول عن ارسطاطاليس وتخلص القائلون به عن اشكال عدم تناهى الاجسام بان الجسم المحيط بالكل لا مكان له والجواب ان الحيز عند المتكلمين ليس هو السطح بل هو الفراغ المتوهم اى الخلاء الذى يتوهم انه فراغ وهو معدوم فى الحقيقة وقيد بالمتوهم لان الفراغ الموجود مذهب افلاطون فى المكان وسيجئ تفصيله ان شاء الله سبحانه الذى يشغله الجسم ينفذ فيه فى الفراغ ابعاده اى ابعاد الجسم اى الطول والعرض والعمق ويجوز العكس فى ارجاع الضميرين الا ان الاول احسن وهذا الشغل والنفوذ موهوم ان عند المتكلمين وحلول محقق عند الافلاطون وترك ذكر الجوهر تسامحا لانه معلوم بمقايسة الجسم بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى وجود الواجب تعالى وتنزيهاته ولنقدم مقدمتين الاولى اختلف فى ان المحوج الى المؤثر هو الحدوث او الامكان فالاول مذهب المتكلمين واستدلوا عليه بان عدم الممكن ممكن فيلزم احتياجه الى العلة مع ان العدم لا يكون اثر العلة بل يكفيه عدم علة الوجود والثانى مذهب الحكماء والمتاخرين من الاشاعرة مستدلين اولا بانا نتصور وجود الحادث ولا يظهر لنا افتقاره الى العلة الا بعد تصور امكانه وثانيا بانه لو كان المحوج هو الحدوث لزم استغناء العالم عن الصانع بعد وجوده واجاب بعضهم عنه بالتزامه وايده ببقاء البناء بعد موت البانى وهو غلط وبعضهم بان الاجسام لا تبقى بدون الاعراض والاعراض لا تبقى زمانين فالحاجة الى الصانع مستمرة الثانية المشهور للعقلاء فى اثبات الواجب طريقان احدهما طريق الحدوث وهو المأثور عن قدماء المتكلمين وتقريره ان الاعيان والاعراض حادثة و لابد للحادث من محدث اما المقدمة الاولى فقد مر البرهان عليها واما الثانية فادعى بعض الاشاعرة بداهتها ونبهوا عليها بان من رأى بناء رفيعا جزم بان له بانيا وقال المعتزلة استدلالية واستدلوا عليها اولا بالقياس على افعالنا وبيانه ان افعالنا محدثة ولابد لها من محدث فكذا الاجسام المحدثة وهو ضعيف وثانيا بان الحادث متصف بالوجود بعد العدم فهو جائز الوجود والعدم فلابد لترجيح الوجود من مرجح ولا يخفى ان هذا الدليل مبنى على الحدوث والامكان معا اذ جواز الوجود والعدم هو الامكان ثانيهما طريق الامكان وهو المنقول عن الفلاسفة والمختار عند محققى الاشاعرة المتاخرين وتقريره على وجوه واشهرها انه لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى ما يرجح وجوده ويجب الانتهاء الى الواجب قطعا للدور والتسلسل ثم رجع الى الشرح قال الشارح ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث استدلال بطريق الحدوث ولم يدع بديهية تلك المقدمة كما ادعى بعض الاشاعرة بل استدل عليها كالمعتزلة بدليلهم الثانى بقوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن من غير مرجح ولو قال ضرورة امتناع ترجح الحادث على عدمه رجع الى مسلك الاشاعرة ثبت ان له محدثا جزاء لما والمحدث للعالم هو الله تعالى اى الذات الواجب الوجود فسر اسم الله سبحانه بالواجب لان كون الحق سبحانه مبدءا للمحدثات كلها ومبدء السلسلة الممكنات باجمعها وموصوفا بالوحدة والقدم ومنزها عن الجسمية والعرضية الى سائر ما ذكر المصنف من التنزيهات انما هو من

حيث كونه واجب الوجود ومن مصححات هذا التفسير ان الجلالة الشريفة موضوعة للذات المقدسة والوجوب اخص صفاتها الذى يكون وجوده من ذاته اى ذاته علة تامة لوجوده وهذا مبنى على مذهب المتكلمين من ان وجود الواجب زائد على ذاته لانا نعقل ذاته ثم نثبت وجوده بالبرهان وقال الحكماء والصوفية وجوده عين ذاته لان هذا اكمل انحاء الوجود ولا يحتاج الى شئ اصلا اى فى وجوده وقال بعضهم لا فى ذاته ولا فى صفاته الحقيقية وقد يزعم ان الاحتياج فى الصفات لا ينافى الوجوب والموصول مع الصلتين صفة كاشفة للواجب اذ لو كان محدث العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم اورد عليه ان الصفات الالهية جائزة الوجود عند المتكلمين لانها زائدة على ذات الواجب مع انحصار الوجوب فى الواحد فيلزم ان يكون الصفات من العالم اجيب اولا بان الكلام فى الجائز المغائر للواجب اى المنفك عنه وثانيا بان الصفات واجبة لان كل ممكن حادث وفيه انه سيأتى اثبات انها ممكنة بذاتها وانه لا يجب كون كل ممكن مسبوقا بالعدم فلا يصلح محدثا خبر الفعل على تضمينه معنى الكون للعالم ومبدأ له وذلك لانه يلزم كونه علة لنفسه والمبدأ بضم الميم فى استعمال المتكلمين وبفتحها فى لسان الفلاسفة والشرع انما اذن فى الاول واورد على الدليل انك ان اردت بالعالم فى قولك لكان من جملة العالم ما ثبت حدوثه فلا نسلم قولك لكان من جملة العالم لجواز ان يكون من عالم المجردات وان اريد مطلق العالم فلا نسلم قولك فلم يصلح ان يكون محدثا للعالم لجواز ان يكون من عالم لم يثبت حدوثه ومحدثا لما ثبت حدوثه وبالجملة فالاستدلال بطريق الحدوث غير تام اجيب اولا بان ادلة اثبات المجردات غير تامة وفيه ان ادلة نفيها ايضا غير تامة وثانيها بان هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود وجب انتهاؤه الى الواجب قطعا للسلسلة الممكنات وفيه انه رجوع الى طريق الامكان وثالثا بان حدوث الجائز ثابت لان كل ممكن حادث وفيه ان الحدوث الزمانى ممنوع والذاتى مسلم لكنه خارج عن البحث ورابعا باختيار الشق الثانى وان المراد فى قوله المحدث للعالم هو الله تعالى هو المحدث بالذات اى من غير ان يكون واسطة كما يزعم الفلاسفة فى العقول فحاصل الدليل ان المحدث بالذات هو الواجب اذ لو كان جائز الوجود لكان من مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات بل يكون واسطة وفيه ان المطلوب هو انتهاء الموجودات الحادثة الى الواجب تعالى والدليل لا يعطيه الا بابطال التسلسل فلا يتم طريق الحدوث مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما اى علامة على وجود مبدئه فلو كان محدث العالم من جملة العالم لكان علامة على وجود نفسه وهذا محال ولا يخفى انه دليل اقناعى شعرى متعلق بلفظ العالم ولا فائدة فى ذكرها الا اقناع بعض العوام به وقريب من هذا اى من قولنا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم والمراد ان حاصل الدليلين واحد الا ان الاول بطريق الحدوث والثانى بطريق الامكان ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها بتمامها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها والمدعى انتهاء الممكنات الى الواجب مع قطع النظر عن نفى الوسائط فان نفيها مسئلة اخرى وقد يتوهم قيل المتوهم صاحب المواقف ان هذا اى ما يقال دليل على وجود الصانع من غير افتقار اى احتياج الى ابطال التسلسل هو وجود اشياء مترتبة غير متناهية يكون كل سابق منها علة للاحق والبراهين المشهورة على اثبات الواجب موقوفة على بطلان التسلسل والا لجاز وجود الممكن من ممكن ثان وهذا الممكن من ممكن ثالث وهكذا بلا نهاية ثم لما كان البراهين المبطلة للتسلسل موقوفة على مقالات طويلة اراد بعض المحققين اختصار المقال واستخرج براهين غير موقوفة على بطلان التسلسل على زعمه فمنها ما اخرجه صاحب المواقف وهو ان الموجودات لو انحصرت فى الممكنات لاحتاج مجموعها الى موجد ها مستقل يكون ارتفاع الممكنات ممتنعا بالنظر الى وجوده لان الممكن ما لم يجب من علته لم يوجد فيلزم ان يكون هذا الموجد خارجا عن

المجموع لا نفسه ولا بعضه اذ لو كان عدم شئ منهما ممتنعا بالنظر الى ذاته لكان واجبا هذا خلف والخارج عن الممكنات هو واجب وهو المطلوب ومنها انه لولا الواجب بالذات لم يوجد واجب بغيره فلا يوجد موجود اما الاول فلان ارتفاع المجموع لا يكون محالا بالذات وهو ظاهر لتركبه من الممكنات ولا بالغير لان الغير الذى يمتنع المجموع به يجب ان يكون خارجا عنها واما الثانى فلان ما لم يجب اما بذاته او بغيره لم يوجد وهى قريب من الاول ومنها انه لو انحصر الموجود فى الممكن لم يوجد شئ اصلا لان الممكن لا يستقل بوجوده واذ لا وجود فلا ايجاد وارتضى السيد السند هذا البرهان جدا فرد عليه الشارح بقوله وليس كذلك اى كما يتوهم بل هو اى ما يقال اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل ولكن لم يذكر فيه بطلان التسلسل صريحا فتوهم انه غير مفتقر الى ابطاله واورد عليه انا سلمنا ان هذا الدليل يستلزم بطلان التسلسل لكنا لا نسلم ان اثبات الواجب بهذا الدليل يتوقف على ابطال التسلسل وقد تكلف فى دفعه بان المراد بابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه او على مطلوب اخر وعندنا فيه نظر لان مطلوب صاحب المواقف هو نفس مسافة الدليل على الواجب تعالى فكونه مستلزما لبطلان التسلسل لا ينافى القصر وهو اى احد الادلة المشار اليه انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية فى جانب مبدئها لاحتاجت اى السلسلة بمجموعها الى علة اى موجد لان مجموع السلسلة ممكن فيحتاج وجوده وعدمه وانما كان ممكنا لانه مركب من الاحاد والمركب محتاج فى وجوده الى الاجزاء وهذا الاحتياج ينافى الوجوب وهى اى العلة لا يجوز ان يكون نفسها اى نفس السلسلة ولا بعضها لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعلله اى لو كان علة مجموع السلسلة هى مجموع السلسلة لزم ان يكون الشئ علة لنفسه وهذا محال لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه وهو بديهى الاستحالة ولو كان بعض السلسلة علة لمجموع السلسلة لزم ان يكون الشئ علة لنفسه ولعلله اما الاول فلان هذا البعض داخل فى المجموع فاذا كان علة للمجموع كان علة لنفسه ايضا واما الثانى فلان هذا البعض علة لما سواه من السلسلة فلنفرض ان الالف علة للباء والجيم والدال وهلم جرا ثم نقول الالف ايضا ممكن لا بد له من علة فيجب ان يكون علته بعض ما عداه من السلسلة و هو الباء مثلا فيلزم ان يكون الباء علة للالف الذى هو علة للباء بل يكون موجد السلسلة خارجا عنها اى عن السلسلة فيكون واجبا اذ المفهوم منحصر بين الممكن والممتنع والواجب وقد بطل الاول ولا يصلح الثانى موجدا فتعين الثالث وينقطع السلسلة واعترض على هذا الدليل بوجوه ومن اشهر الادلة على بطلان التسلسل بل على بطلان وجود كل ما لا نهاية له من الممكنات برهان التطبيق وهذا البرهان احد اركان علم الكلام وهو ان نفرض من المعلول الاخير الذى ليس علة لشئ وقد انتهت عليه السلسلة فى جانب الهبوط الى غير النهاية جملة مشتملة على مجموع المعلولات والعلل و نفرض مما قبله بواحد اى من المعلول الثانى الذى يكون علة لذلك المعلول الاخير مثلا لان المقصود يحصل باى تفاضل فرضناه من عشرة او مائة او الف من الاعداد المتناهية الى غير النهاية جملة اخرى فهذه الجملة جزء من الجملة الاولى وكل من الجملتين متناه فى جانب النزول غير متناه فى جانب الصعود ثم نطبق الجملتين اى نطبق الجملة الاولى بالثانية بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثانى من الجملة الاولى بالثانى من الجملة الثانية وهلم جرا اى افرض التطبيق فى جميع اجزاء السلسلتين وقد يشك فيه بان تطبيق غير المتناهى بغير المتناهى محال لان القوى البشرية تعجز عن تفصيل ما لا يتناهى اجيب بان الحكم العقلى الاجمالى كاف بلا حاجة الى التفصيل فان كان بازاء كل واحد من الجملة الاولى واحد من الجملة الثانية كان الناقص

وهي الجملة الثانية كالزائد وهي الجملة الاولى ويشكك فيه بان النقصان والزيادة من خواص المتناهي أجيب بالمنع لانه لا تفاوت بين
الجملتين في جانب الصعود والجانب الآخر متفاوتة بعد معلوم بالضرورة وهو محال لان الكل اعظم من الجزء بالبديهة ويشكك فيه بان
وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الاخرى لا يلزم ان يكون للمساواة الجملتين بل يجوز ان يكون لعدم تناهيهما ودفع بانا نعلم بالضرورة
ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان وان الناقصة تنقطع قبل الزائدة وان لم يكن بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية
فقد وجد في الجملة الاولى ما لا يوجد بازائه شئ في الثانية فينقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه اي من انقطاعها تناهي الاولى لانها لا تزيد
على الثانية الا بقدر متناه كالواحد في مثالنا والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة هذا تحرير البرهان على رأي المتكلمين
واما الحكماء فشرطوا فيه شرطين فالشرط الاول ان تكون الامور الغير المتناهية موجودة في الخارج والا لم يتم التطبيق لان وقوع آحاد احدهما بازاء
آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي لعدم اجتماعها ولا في الذهني لاستحالة وجودها في الذهن مفصلة واجيب بان دخولها تحت وجود الخارجي
كاف ولو على سبيل التعاقب اما اولا فلان هذا قسم من الوجود الخارجي عند الحكماء كوجود الحركة والزمان لا توجد مجتمعة بل ليس الحاضر منهما
الا ما لا يقبل القسمة واما ثانيا فلان الفلاسفة يثبتون الوجود الذهني زاعمين ان الدهر وعاء الزمان وان الزمان بمجموعه حاضر فيه وان الحوادث
المتعاقبة حاضرة فيه معا ويتفرع على نفي هذا الشرط مسئلة حدوث العالم فانه لو كان العالم قديما لكانت الدورات الفلكية والايام والشهور والسنين
فيما مضى غير متناهية فيبطلها برهان التطبيق عندنا لا عندهم لعدم اجتماعها معا والشرط الثاني ان تكون الامور الغير المتناهية مرتبة لان التطبيق
الاجمالي لا يجري في غير المرتبة اذ لا نظام لها حتى يلزم من تطبيق بعضها تطبيق الكل والتطبيق التفصيلي محال اجيب بان العقل يحكم في غير
المرتبة اجمالا كما يحكم في المرتبة اجمالا فان كفى الحكم الاجمالي كفى في الوجهين والا لم يكف في المرتبة ايضا ويتفرع على نفي هذا الشرط تناهي النفوس الناطقة
وزعموا انها غير متناهية وان البرهان لا يبطلها لعدم ترتبها وقال بعض المدققين عدم تناهي النفوس باطل ولو صح الشرط لانها وان لم تكن مرتبة بحسب
ذواتها لكنها مرتبة بحسب ازمنة حدوثها وعندي فيه نظر لانه انما يتم على مذهب ارسطو وهو ان النفوس تحدث بحدوث الابدان واما على مذهب
الاشراقيين من انها قديمة فلا ومن زعم انهم لا يقولون بعدم تناهيها فلم يتتبع مذهبهم وناهيك انهم لو قالوا بذلك لزمهم انقطاع نوع الانسان
والقول بالتناسخ وكلاهما خلاف اجماعهم ومن التشكيكات في برهان التطبيق انه لو تم لزم تناهي الاعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته و
هو خلاف الاجماع فاجاب بقوله وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود في الخارج سواء كان وجوده معا كالنفوس او متعاقبا كالادوار
الفلكية دون ما هو وهمي محض من غير ان يكون موجودا في الخارج فانه اي تطبيقه ينقطع بانقطاع الوهم وتوضيحه انه لا بد في جريان التطبيق من
تحقق آحاد السلسلتين اما الامور الاعتبارية فلا وجود لها في الخارج وهذا ظاهر ولا في الذهن لانه لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فلا يجري
التطبيق الا في ما استحضره فاللازم انما هو تناهي ما يستحضره الوهم واورد عليه الشارح في شرح المقاصد بان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم
التطبيق بينهما انما هو بحسب الذهن لا في الخارج فان كفى حكم العقل كفى في الكل فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق الجملتان احدهما من الواحد
لا الى نهاية والثانية من اثنين لا الى نهاية او يطبق الآحاد بالعشرات او العشرات بالمئات وانما لا يرد النقض لان مراتب الاعداد وهمية وارد عليه
ان العدد من الموجودات الخارجية عند الحكماء لانه كم عندهم والكم عرض أجيب بان هذا الجواب على مذهب المتكلمين القائلين بانه وهمي على

ان المحققين من الحكماء يوافقونهم في وهميته كما ذكره جلال الدواني ولا يرد النقض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اى المعلومات اكثر من الثانية اى المقدورات لان ذات الحق سبحانه معلومة له غير مقدورة له والمحالات معلومة غير مقدورة والعامة اذا سمعوا ذلك انكروا انكارا عظيما زاعمين انه مستلزم العجز حتى سمعت بعض الموسومين بالعلم يقول هو قادر على خلق شريك وهكذا لمن بنى قصرا وهدم مصرا اذ ابطل التوحيد الذى هو اعظم اصول الاسلام بمراعاة القدرة على حسب وهمه الفاسد وانت تعلم ان تعلق ارادة الله سبحانه بالمحال محال والعجز انما يلزم فيمن اراد ولم يستطع فاحفظ مع لا تناهيهما وهذا النقض يرد على قولهم اذا كان احدى الجملتين انقص من الاخرى لزم انقطاعهما بالتطبيق وتقريره ان برهان التطبيق لو تم لزم انقطاع المقدورات اولا والمعلومات ثانيا وذا باطل لانهما غير متناهيين وذلك اى عدم ورود النقض بالاعداد والمعلومات والمقدورات ثابت لان معنى لا تناهى الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تتناهى الى حد لا يتصور فوقه آخر فانك لا تستطيع ان تتصور عددا لا يمكن المزيد عليه لانك اذا تصورت مائة الف الف وضربته في عدد اوراق الاشجار وقطرات البحار والامطار ومثاقيل الارض والجبال وذرات الرمال والكواكب وانفاس الحيوانات كان المزيد عليها ممكنا في التصور وفي الوجود ولو اخذت لها اضعافا مضاعفة فهذا معنى اللاتناهى مع ان الموجود بالفعل من العدد محصور سواء كان في الخارج او في الذهن اما الاول فلان المعدودات متناهية واما الثاني فلان الذهن لا يستطيع احضار ما لا يتناهى وهكذا الحال في المعلومات والمقدورات لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل تحت الوجود فانه محال سواء كان الوجود خارجيا او علميا وبالجملة الموجود من العدد والمقدورات والمعلومات متناه والموهوم لا يجرى فيه التطبيق بقى ههنا ابحاث البحث الاول استشكل بعضهم لا تناهى نعيم الجنان ايام الاخرة وانفاس اهلها وجوابه ظاهر مما ذكره الشارح فانها وان كانت لا تقف على حد لكن الداخل منها تحت الوجود متناه ابدا البحث الثاني قيل مراتب الاعداد الغير المتناهية وان لم تخرج الى الوجود لكن يجب ان تكون معلومة له تعالى لعموم علمه تعالى الممكن والمحال وكذلك نسبة التطبيق معلومة له اجيب بان تعلق العلم بما لا يتناهى محال ولا يلزم الجهل كما ان تعلق القدرة بالمحال محال ولا يلزم العجز وبهذا ظهر الجواب عما قيل ان عدد انفاس اهل الاخرة ان كان معلوما لله تعالى لزم انتهاؤها والا لزم الجهل البحث الثالث ان القول بان ما احاط به العلم الالهى متناه مما يشكل تحريره وذلك لان الداخل في علمه من ايام الاخرة والحوادث الكائنة فيها ان كان مقدارا متناهيا فلابد ان ينصرم هذا القدر المعلوم بعد فيلزم ان يكون ما بعده من الايام والحوادث غير معلوم وذا جهل وطال ما يخدش هذا الاشكال في قلبي حتى وجدت في كلام بعضهم ان صفة العلم قديمة ولكن تعلقها بالحوادث انما يتحقق عند وجودها ولا شك ان هذه التعلقات متناهية وان لم تقف الى حد وهذا شديد البطلان لاستلزامه الجهل قبل حدوث الحوادث وبالجملة فجواب الشارح غير مرضى واجاب المحقق الدواني بان معلومات الله تعالى غير متناهية لكن علمه واحد بسيط اجمالى وليس بصور مفصلة فالمعلومات لا يجرى فيها التطبيق اما في الخارج فلان ما يخرج الى الوجود الخارجى منها متناه واما في العلم الالهى فلانها متحدة لا تعدد فيها وهذا جيد لكن القول بالعلم الاجمالى رأى الفلاسفة الواحد يروى عن الاشعرى ان الله تعالى واحد من طريق العدد وانكر ذلك آخرون ومنهم ابو العباس القلانسى اما اولا فلانه يلزم ادخاله في المعدودات فيلزم تكثره بما يضم اليه من العدد وتقلله بدونه واما ثانيا فلان كل عدد متناه والله سبحانه لا يتناهى واقول لا يخفى ان هذين الدليلين من كلام غير المحصلين اما الاول فلان الواحد المعدود مع غيره باق على وحدته واما الثاني فلانهم لا يريدون بعدم تناهى الواجب تعالى ان له كثرة لا تحصى كيف وذلك شرك

او تركيب نعم لو احتجوا بان ادخاله فى المعدودات سوء ادب لكان له وجه كانكار النبى صلى الله تعالى عليه وسلم على من جمع الله ورسوله فى ضمير واحد فقال ومن يعصهما فقد غوى واما توجيه كلام الاشعرى فهو انه اراد انه جزئى حقيقى وليس واحدا بالنوع او الجنس وحاشا الاشعرى ان يتكلم فى الالهيات بما لا يحسن يعنى ان صانع العالم واحد فلا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة اعلم ان البراهين القائمة على وحدة الحق سبحانه منها ما قامت على ان الصانع واحد كدليل التمانع ومنها ما قامت على ان الواجب تعالى واحد كقولهم لو وجد واجبان لاشتركا فى الوجوب وتمايزا بغيره فيلزم تركيب الواجب وهو محال فاشار الشارح الى الوجهين جميعا والاول مبنى على ظاهر كلام المص والمحدث للعالم هو الله والثانى على ما اختاره من تفسير الجلالة بالواجب وانما لم يذكر الشارح دليل الثانى لانه بكلام المتاخرين انسب لتفرعه على اصول فلسفية هذا ما عندنا فى توجيه المقام وذكر بعضهم انما تعرض بذكر وحدة الواجب دفعا لتوهم الاستدراك ووجه الاستدراك ان الله تعالى علم للجزئى الحقيقى وهو واحد البتة ووجه الدفع ان المراد الوحدة فى صفة الوجوب لا فى الذات ودفع بانه لا استدراك بعد ما فسر الجلالة بالواجب وقال بعضهم ان اصل التوحيد هو عدم الاشتراك فى صفة الوجوب فكان حقيقا بالتصريح اما عدم الشرك فى الصنع واستحقاق العبادة فمن لوازمه والمشهور فى ذلك الظاهر انه اشارة الى وحدة الصانع كما هو المناسب للتمانع والملائم لكلام المص والمحدث للعالم هو الله وقال بعضهم انه اشارة الى وحدة الواجب فاورد عليه انه يحتمل ان يكون احد الواجبين صانعا والآخر معطلا او يكون احدهما صانعا قادرا والآخر منهما صانعا موجبا يوافق ايجابه قدرة الآخر فلا يكون تمانع فتكلف فى الجواب اولا بان المدعى هو ان الواجب الموصوف بالصنع والقدرة واحد وثانيا بان التعطل والايجاب نقص فينافى الوجوب اقول التكلف مشترك لان احتمال كون احد الصانعين موجبا يمنع صحة الدليل على وحدة الصانع ايضا قلت لا نسلم اذ المطلوب ان محدث العالم واحد وقد ثبت ان الموجب لا يكون محدثا بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهذا احد كمالات الكلام القديم فان ظاهر الآية دليل ظنى قريب الى الافهام اريد اقناع عوام الامة به وباطنها برهان يقينى لمن وفق النظر وفى الحديث لكل آية ظهر وبطن رواه الفريابى عن الحسن مرسلا وتقريره انه لو امكن الهان هذا افضل من قولهم لو وجد الهان لان كمال التوحيد نفى امكان الشريك وهل يكون نفى وجود الشريك مع عدم التعرض بنفى امكانه كافيا فى باب التوحيد فالظاهر نعم لكن اثبات الامكان ينبغى ان يكون منافيا للتوحيد فافهم لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه وانما امكن التمانع لان كلا منهما اى من الحركة والسكون فى نفسه امر ممكن وهذا ظاهر وكذا تعلق الارادة بكل منهما اى هو ممكن ايضا اذ لا تضاد بين الارادتين اى لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين اى الحركة والسكون دفع لما يقال انه يحتمل ان يكون اجتماع الارادتين محالا وحاصل الدفع ان الممتنع هو اجتماع المرادين اما اجتماع الارادتين فامر ممكن فى نفسه ثم الظاهر ان المراد بالتضاد التدافع المانع عن الاجتماع وهذا اعم من ان يكون بالتضاد الاصطلاحى وهو كون

امرين وجوديين بحيث لا يجتمعان في محل واحد كالبياض والسواد او يكون بالعدم والملكة كالعمى والبصر او يكون بالايجاب والسلب كالانسان واللاانسان وقد يزعم ان المراد هو الاصطلاحي فاورد عليه ان نفيه لا يستلزم جواز الاجتماع اذ مانع الاجتماع لا ينحصر فيه واجيب اجيب بان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف كان هو التضاد ودفع بانه يستلزم ان يكون المثبت بين الحركة والسكون هو التضاد وليس كذلك وعندي ان التدافع مبني على مذهب المتكلمين فان السكون عندهم عرض موجود يضاد الحركة اما كونهما عدما وملكة فمذهب الفلاسفة وحينئذ اي حين اذا اراد احدهما حركته والآخر سكونه اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان او لا يحصل شئ منهما فيلزم عجزهما معا او يحصل احدهما بدون الآخر فيلزم عجز احدهما وهو اي العجز امارة الحدوث والامكان اي دليلهما وليس المراد بالامارة الدليل الظني كما هو مصطلح المناظرين والا لم يتم البرهان لما فيه اي في العجز من شائبة الاحتياج لانه يحتاج في حصول مراده الى ان لا يزاحمه الآخر والاحتياج نقص ينافي الوجوب اورد عليه ان المنافي للوجوب هو الاحتياج في الوجود واما في غيره فيحتاج المنافاة الى دليل اجاب المدقق بان الاجماع منعقد على ان الاحتياج مطلقا نقص محال على الله سبحانه ويرد عليه ان الاجماع حجة سمعية وكلامنا في الحجة العقلية والا فلا حاجة الى تطويل الكلام في اثبات التمانع بل يكفي ان يقال اخبرنا الصادق بانه تعالى واحد وعندي ان المدقق لم يقصد اجماع الامة بل اجماع العقلاء كلهم حتى القائلين بالشريك ايضا فيكون الدليل الزاميا عليهم او اراد بالاجماع كون الحكم بديهيا اوليا من ذكر الملزوم وارادة اللازم وقد يزعم ان الاحتياج على اطلاقه ليس نقصا محالا لان الواجب لا يحتاج في الايجاد الى امكان الشئ قلنا ليس احتياجا عند من امعن النظر لانه يستحيل ان يقصد الله سبحانه ايجاد الممتنع والاحتياج انما يلزم لو قصد فعجز لامتناعه عن ايجاده فالتعدد اي امكانه مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون التعدد محالا واعترض على البرهان بوجهين احدهما انه لو تم لزم عدم الواجب المختار لانا نقول صفاته ممكنة صادرة عن ذاته بالايجاب فلو اراد اعدام بعضها فان حصل كل من مقتضى الذات والارادة لاجتمع النقيضان وان حصل مقتضى الذات لزم العجز وان حصل مقتضى الارادة لزم تخلف المعلول عن العلة التامة واجيب اولا بانا فرضنا التعلقين معا وما ذكرتم ليس كذلك اذ تعلق الذات بايجاد الصفة قديم وتعلق الارادة باعدامها حادث فالمحال لم يلزم من دليلنا بل من دليل آخر وثانيا باختيار الثاني وان هذا العجز لا ينافي الالوهية لانه من قبل ذاته تعالى بل هو ناش من كون كمالاته ممتنعة الانفكاك عنه فهو مشعر بكماله لا بنقصه وانما المنافي للالوهية هو العجز الحاصل من مصادم اجنبي ثانيهما انه اذا تعلق ارادة احد الالهين بوجود الحركة استحال السكون فعدم قدرة الآخر على السكون لاستحالته بالغير لا يستلزم العجز ولذا لا ينقص الواجب تعالى على اعدام المعلول مع وجود علته التامة اجيب اولا بان السكون ممكن في نفسه فعدم القدرة عليه حاصل بحاجز اجنبي فهو عجز محال وعدم القدرة على اعدام المعلول ليس كذلك اذ علة جميع الممكنات عندنا هو الحق سبحانه وثانيا بانا نفرض التعلقين معا بلا سبق احدهما وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وهذه العبارة في غاية الحسن والايجاز وانما لم يتعرض صاحبها لذكر جمع الضدين لان استحالته غنية عن البيان في مواضع الايجاز وبما ذكرنا في تقرير التمانع يندفع

مايقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع دفعه بقوله لامكن بينهما تمانع وذلك لان جواز الاتفاق لاينافى امكان التمانع والبرهان يتم بامكان التمانع بلا حاجة الى اثبات وقوعه اوان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامه المحال وهو العجز او اجتماع الضدين دفعه بقوله لان كلا منهما فى نفسه امر ممكن اوان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد اى كما يمتنع ان يريد الاله الواحد حركة زيد وسكونه معا ودفعه بقوله لا تضاد بين الارادتين فلا يكون اجتماعهما محالا وهذا بخلاف ارادة الواحد الحركة والسكون فانه اجتماع الارادتين بين المتضادين فيكون محالا واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية اى ظنية يريد ان الدليل الذى يفيده لفظ هذه الآية ظنى اما البرهان الذى يستنبط بانتقال الذهن من ظاهرها الى باطنها فقطعى كما مر وانما يسمى الدليل الظنى اقناعيا لانه يقنع به من لا يحتمل كلفة البرهان وقال بعض المحشين كونه اقناعيا انما هو مع قطع النظر عن كونه خبر الرسول المتواتر والا فحجة قطعية قلت وهو مبنى على انه يصح الاستدلال على التوحيد بالنصوص وقال بعضهم لا يصح لانه دور ولكن مختار الشارح ان صحة النصوص لا يتوقف على التوحيد كما سيجئ ان شاء الله تعالى والملازمة اى كون الفساد لازما للتعدد عادية اى منسوبة الى العادة والعادة قد تطلق على فعل يتكرر صدوره عن فاعله مرات غير محصورة وقد تطلق على تكرير هذا الفعل على ما هو اللائق بالخطابيات اى بالادلة التى يقصد بها تسليم السامعين للمدعى على حسب الظن الغالب والخطابة بالفتح قياس مركب من مقدمات مسلمة فى بادى الرأى عند العامة من غير ان تكون مبرهنة وهذه المقدمات اقسام وهى انفع بهم من البرهان لان مقدماتها مالوفة مقبولة فلا يستطيع احد انكارها حذرا عن طعن الجمهور وسمى خطابة لاستعمال الخطباء اى الواعظين اياه وانما كان المقدمات العادية انسب بالخطابة اذ المقصود منهما تسليم الجمهور وذا لا يمكن الا بمقدمات مركوزة فى طباعهم والعاديات اولاها بذلك فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم بيان لقوله والملازمة عادية ويحتمل معنيين احدهما ان عادة الحكام من البشر جارية بالتمانع عند تعددهم ثانيهما ان العادة الالهية جارية باحداث التمانع فيهم والاول اظهر وعلى كلا الوجهين تكون الملازمة من باب قياس الغائب على الشاهد وهو ظنى سيما اذا كان للمدعى ان يبين فرقا واضحا بينهما وهو ان التمانع من مقتضيات الطبائع الحيوانية كالطمع والغضب ومن كان الها كان منزها عنها واعترض بعض المحشين بان عبارة الشرح تفيد ان الاحكام المستندة الى العادة لا تكون قطعية فيلزم ان لا يفيد النظر الصحيح علم اليقين بالنتيجة لان الملازمة بينهما عادية عند الاشاعرة واللازم باطل واقول لم يفهم المحشى معنى العادية فى الموضعين فان معنى كون النتيجة عادية ان عادة الحق سبحانه جرت بخلق علم اليقين بعد النظر الصحيح ومعنى كون الملازمة عادية ان جريان العادات يفيد الظن بالملازمة وهذا لا يوجب ان يكون كل ما للعادة مدخل فيه ظنيا كما ان كون خبر الواحد مفيدا للظن لا يستلزم ان يكون كل مسموع ظنيا على ما اشير اليه بقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا اى غلب بعضهم اى بعض الالهة على بعض والا اى وان لم نجعل الحجة ظنية والملازمة عادية بل جعلنا الحجة يقينية والملازمة عقلية كان الدليل غير تام فان اريد بقوله تعالى لفسدتا الفساد بالفعل اى خروجهما اى السماء والارض عن النظام

المشاهد لمجرد التعدد بل التمانع لا يستلزم الفساد لجواز الاتفاق من الالهين على هذا النظام بل المستلزم للفساد هو التمانع والآية غير مصرحة وان اريد امكان الفساد بان يكون المعنى لوكان فيهما آلهة لامكن فسادهما فلا دليل على امتناعه اى على استحالته فاللازم غير باطل بل النصوص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام قال الله تعالى يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب وقال اذا السماء انشقت وقال كل شئ هالك الا وجهه وقال يوم تبدل الارض غير الارض والسموات فيكون الفساد ممكنا لا محالة اذ الوقوع فرع الامكان فالحاصل انك ان اردت لوكان فيهما آلهة لوقع فسادهما فالملازمة ممنوعة لجواز الاتفاق وان اردت لوكان فيهما آلهة لامكن فسادهما فبطلان التالى ممنوع فالدليل ليس يقينيا واما ان جعلناه خطابية صح لانا نختار الشق الاول ونقول ان الظن يستبعد الاتفاق بقى ههنا بحثان الاول ان بعضهم اجاب باختيار الشق الاول وقال جواز الاتفاق يستلزم جواز التمانع المحال نعم لووجب الاتفاق لتم الكلام وقد يجاب بان المراد بالجواز هو الامكان العام الشامل للوجوب واجاب بعضهم بانه كلام على السند وهو لا يفيد الا اذا ثبت مساواة السند لنقيض المقدمة الممنوعة الثانى اورد على جواز الاتفاق انه يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول احد بالشخص اعنى هذا العالم المنظوم اقول دفعه ظاهر اما اولا فلان كونه واحدا بالشخص غير معقول لتركبه من اشخاص غير محصورة بل من انواع بل من اجناس واما ثانيا فلان معنى الاتفاق ان يخلق احدهما شيئا فلا يزاحمه الآخر لا ان يكونا مؤثرين فى ايجاده لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما اى عدم وجودهما وهذا منع لحصر الفساد فى المعنيين المذكورين بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الافعال كلها فلم يكن احدهما اى احد منهما على السلب الكلى صانعا وذلك لمنع الآخر اياه فلم يوجد مصنوع اصلا واللازم باطل لان وجود المصنوعات بديهى فكذا الملزوم لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع حاصل الجواب منع الملازمة والضمير راجع الى امكان التمانع والمعنى ان امكان التمانع المحال يستلزم ان يكون التعدد الموجب له محالا لان استحالة اللازم دليل على استحالة الملزوم ولا يستلزم عدم المصنوعات لجواز ان يخلقها احدهما من غير وقوع التمانع لان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه ويجوز ان يكون الضمير راجعا الى عدم تعدد الصانع والمعنى ان عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له ان لا يكون شئ منهما صانعا فان اراد السائل بقوله فلم احدهما صانعا السلب الكلى لم يصح تفريعه على امكان التمانع او السلب الجزئى لم يصح تفريع قوله فلم يوجد مصنوع اصلا عليه على انه يرد منع الملازمة فى الآية ان اريد عدم التكون بالفعل لجواز الاتفاق فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه ومنع انتفاء اللازم اى انتفاء امكان عدم التكون ان اريد عدم بالامكان وذلك لشهادة النصوص على انتفاء تكونهما عند زوال الدنيا فالحاصل انك ان اردت لوكان آلهة لم يوجد المصنوعات فلا نم الملازمة لجواز الاتفاق وان اردت لوكان آلهة لامكن ان لا يوجد المصنوعات فلا نم ان هذا الامكان منتف فان عدم وجودها ممكن بل واقع عند الحشر انقلت فى الكلام تكرار لان الجواب الاول هو الشق الاول من العلاوة وحاصلها منع الملازمة اجيب بان الجواب الاول مبنى على ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما هو بالفعل والعلاوة لابطال الشقوق المحتملة كلها واعلم ان الشارح قد اجتهد فى كون الآية حجة ظنية اتباعا لابى نصر الفارابى الحكيم ولعل قلب المؤمن يتمنى كونها حجة قطعية وان لم يكن الاقناع احجافا بالآية وقال بعض

المحققين التمانع على رأي الحكماء اظهر لانهم جعلوا علم الواجب تعالى بمصنوعاته ارادة كافية في صدورها عنه فان كان هذا العلم حاصلا لاحدهما فقط لزم الجهل اولهما على نحو واحد لزم توارد علتين مستقلتين او على نحوين متغائرين لزم التمانع وافاد المحشي المدقق وجهين في قطعية الآية احدهما ان المعنى لوكان المؤثر في وجود السماء والارض وغيرهما الهان لم يوجد هذا العالم المحسوس كله او بعضه اذ تاثيرهما اما على سبيل الاستقلال واما على سبيل الاجتماع بان يكون المؤثر مجموع القدرتين واما على سبيل التوزيع بان يكون المؤثر في البعض احدهما وفي بعضه ثانيهما والكل محال اما الاول فللتوارد واما الاخيران فلاستلزامهما امكان التمانع المستحيل واذا استحال التمانع لم يكن احدهما صانعا فيلزم انعدام العالم كله على تقدير الاجتماع لانعدام جزء العلة وبعضه على تقدير التوزيع لانعدام العلة ثانيهما لو كان الهان لم يوجد العالم بل لم يمكن لان مجموع التعدد وامكان العالم مستلزم لامكان التمانع المستحيل فاذا فرض التعدد واقعا كان امكان العالم مستلزما لهذا المستحيل وكل ما يستلزم المحال محال فالعالم غير ممكن وذا باطل فثبت ان التعدد محال فان قيل مقتضى كلمة لو على ما ذكره النحاة انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول كما في قولك لو جئتني لاعطيتك فان معناه انتفاء الاعطاء بسبب انتفاء المجي فلا يفيد الآية الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد حاصل السوال ان الآية ليست على تركيب الحجج فلا يصح قولكم هي حجة اقناعية وذلك بوجهين احدهما ان كلمة لو تدل على انتفاء الفساد بسبب انتفاء التعدد وهذا غير مقصود بل المقصود ان انتفاء الفساد يدل على انتفاء التعدد ثانيهما ان لو تختص بزمان الماضي والمقصود انتفاء الآلهة في كل زمان قلنا نعم هذا ثابت بحسب اصل اللغة اي سلمنا ان المعنى الاصلي لكلمة لو هو ما ذكرت لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط فاندفع الاعتراض الاول من غير دلالة على تعيين زمان فاندفع الاعتراض الثاني وقد يجاب بان انتفاء التعدد في الماضي كاف في المقصود اذ الحادث لا يكون الها كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير وقد زعم ان المعنى الثاني من مخترعات اهل المعقول وهذا وهم فانه جار في استعمال اهل اللغة وان كان قليلا والآية من هذا القبيل اذ لو حملت على المعنى الاول لكانت كلاما مهملا لا يعظم جدواه وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط اشارة الى العلامة ابن الحاجب وذلك لان بعض النحاة ذكروا ان لو يدل على انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط فاعترض عليهم ابن الحاجب بان الشرط سبب والجزاء مسبب وكثيرا ما يكون لمسبب واحد اسباب مختلفة كالشمس والنار للاضاءة فانتفاء السبب لا يستلزم انتفاء المسبب فالحق ان يكون لو لامتناع الشرط لامتناع الجزاء لان انتفاء المسبب يستلزم انتفاء اسبابه اجمع الا ترى ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا استدلال بامتناع الفساد على امتناع التعدد دون العكس لجواز ان يقع فساده بالارادة الالهية من غير تعدد انتهى كلامه بالمعنى ووجه الخبط انه زعم المعنى الاتفاقي والاستدلالي واحدا مع ان كلا منهما معنى مستقل القديم هذا تصريح بما علم التزاما من قوله الله وهذا مبني على ما ذكره الشارح من تفسير اسم الله في المتن والمحدث للعالم هو الله تعالى بالذات الواجب اذ الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء لوجوده تفسير لقوله قديما اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم تفسير الحادث للتنبيه على ان مصطلح الفلاسفة غير مراد فانهم يسمون ما يحتاج في وجوده الى الغير حادثا ولو كان غير مسبوق بالعدم كالعالم بزعمهم لكان وجوده من غيره ضرورة لان المعدوم لا يكون موجدا

لنفسه بداهة حتى وقع فى كلام بعضهم ان الواجب القديم مترادفان غاية لقوله الواجب لا يكون الا قديما اى بلغ استلزام الوجوب القدم الى ان زعم بعضهم ترادفهما والترادف بين اللفظين هو اتحاد معناهما كالقعود والجلوس والتساوى ان يصدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الآخر سواء اتحد المفهومان ام لا كالناطق والضاحك متساويان بلا ترادف لكنه اى ترادفهما ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين فان الواجب ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يسبق عليه العدم وقال بعضهم ان القول بترادفهما مبنى على اصطلاح بعض القدماء من ان الترادف هو التساوى كما ان صاحب التبصرة ابا المعين النسفى ذكر ان الايمان والاسلام مترادفان ثم ذكر لكل منهما مفهوما على حدة وانما الكلام فى التساوى بحسب الصدق يريد بيان اختلاف المشائخ فى تساويهما فمذهب الجمهور ان القديم اعم لان الحق سبحانه واجب قديم وصفاته قديمة غير واجبة لقيام البراهين على ان الواجب واحد وذهب الامام القزيرى الى انهما متساويان والصفات ايضا واجبة زعما منه ان كل ما ليس بواجب فهو مسبوق بالعدم ويرد على كل من المذهبين اشكال صعب كما سيذكره الشارح فان بعضهم ذهبوا الى ان القديم اعم من الواجب لصدقه اى لصدق القديم على صفات الواجب من غير صدق الواجب عليها وانما لم يذكره لان القول بعدم تعدد الواجب مشهور ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة جواب عما قيل ان هؤلاء تحرزوا عن القول بتعدد الواجب لكن يلزمهم تعدد القديم وهو محال ايضا عند اهل السنة وانما المستحيل تعدد ذوات القديمة ثم شرع فى مذهب القائلين بتساوى الواجب القديم فقال وفى كلام بعض المتاخرين كالامام حميد الدين الضريرى ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته احتراز عن الواجب لغيره كالممكنات الموجودة لما تقرر فى محله من ان الممكن ما لم يجب لم يوجد هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم فى نفسه اى مع قطع النظر عن الموجد فيحتاج فى وجوده الى مخصص اى مرجح يخصص الوجود بالوقوع لان وجوده وعدمه متساويان فى الجواز والترجيح بلا مرجح محال فيكون محدثا اذ لا معنى للمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر فيه بحث ظاهر لان المطلوب هو اثبات الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم ولا يخفى ان تعلق الوجود بشئ آخر لا يستلزمه لجواز ان يكون الممكن غير مسبوق بالعدم لقدم علته كما قالت الفلاسفة فى العالم والجواب انه قد ثبت ان الموجد هو المختار سبحانه وان معلول المختار مسبوق بالعدم لان ارادة ايجاده مقارنة لعدمه ثم اعترضوا اى هؤلاء المستدلون على انفسهم بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى المراد بالمعنى ههنا ما لا يقوم بنفسه وهو اعم من عند المتكلمين لان صفات الحق سبحانه تعالى معان عندهم كالاعراض فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال كما ان قيام العرض بالعرض محال والدليل واحد وهو ان ما لا يقوم بنفسه لا يصلح لان يقوم به غيره وفيه بحث لان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لم تكن من المعانى

فاجابوا بان كل صفة الهية فهى باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة اى بقاء الصفة عينها وليس امرا زائدا عليها كقولهم وجود الواجب عينه والعجب من هؤلاء كيف تعرضوا لهذا السوال الضعيف وجوابه السخيف وسكتوا عن اعظم الاشكالات وهو لزوم تعدد الواجب وايضا عدم قيام الواجب بنفسه وورد على الجواب اشكالان احدهما انه لو تم لجاز بقاء العرض بناء على ان بقاءه عينه واجيب بان بقاء العرض غير العرض لانفكاكه عن البقاء فى آن حدوثه الثانى انكم ان اردتم بالعينية اتحاد المفهوم فهو ممنوع وان اردتم ان البقاء امر اعتبارى

وليس موجوداً في الخارج قائماً بالصفة فهذا مسلّم لكن بقاء العرض ايضاً كذلك فيجوز بقاء العرض وهذا الكلام في غاية الصعوبة
اى القول بان الصفات واجبة كما هو مذهب الضريري والقول بانها غير واجبة كما ذهب القائلون بان القديم اعم كلاهما مشكل فان
القول بتعدد الواجب مناف للتوحيد قدم على الضريري وبدأ به على عكس ترتيب ذكر المذهبين لان هذا الايراد اشد باساً اولانه اخصر
كلاماً واجيب عنه بوجهين احدهما ان المنافي للتوحيد هو اثبات الذوات الواجبة لا اثبات صفات واجبة قائمة بذات الواجب وفيه
بحث لان الادلة قامت على وحدة الواجب من غير تفرقة بين الذات والصفة ثانيهما ان المراد بقولهم صفات الله واجبة بالذات
انها واجبة لذات الحق سبحانه بمعنى ان ذاته تعالى كافية في اقتضائها بلا حاجة الى غير الذات وهذا لا ينافي امكانها في حد نفسها و
احتياجها الى موصوفها وفي هذا التاويل بحث اما اولا فلانه لا يطابقها قولهم الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته لان ضمير قولهم
لذاته يرجع الى الموصول في الواجب فكما ان حمل الجلالة عليه حكم بكون الله تعالى واجباً بذاته فكذا عطف الصفات على الجلالة
حكم بكون الصفات واجبة بذاتها واما ثانياً فلان هذا التاويل يخالف استدلالهم فانه صريح في ان كل قديم فهو واجب بالذات و
ليس جائز العدم في نفسه وقد يجاب بانه يحتمل ان يكون هذا الاستدلال من غير هؤلاء الائمة من قلة التدبر في حقيقة كلامهم و
عندي فيه نظر لانه وقع في كلام الضريري وهو امام هؤلاء القوم هكذا واجب الوجود لذاته مذكور ليست كه نظير ندارد وازلاً وابداً موجود
باشد وفرض عدم وے محال باشد وموجب وجود وے ذات وے باشد وآں خدای تعالیٰ است وصفات وے جل شانہ والقول
بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن حادث هذا ايراد على المذهب الاول وهو ان القديم اعم من الواجب وان صفاته غير واجبة
ومرادهم بالحادث ما يسبق وجوده على عدمه كما هو مصطلح المتكلمين من ان القديم ما لا اول لوجوده والحادث بخلافه وزعم
الفلاسفة ان كلاً من القدم والحدوث اما ذاتي واما زماني فالقديم والحادث بالزمان ما ذكرهما اهل السنة واما القديم بالذات
فما ليس وجوده من غيره وهو الواجب واما الحادث بالذات فما كان وجوده من غيره سواء كان قديماً بالذات قديماً بالزمان كالعالم
او مسبوقاً بالعدم اى حادثاً بالزمان كزيد وعمرو وهذا التقسيم باطل عند اهل السنة فان زعموا اى القائلون بامكان الصفات في
الجواب عن هذه المنافاة انها اى الصفات قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى
الاحتياج الى ذات الواجب سبحانه وحاصله ان مراد المشائخ بقولهم كل ممكن حادث هو الحدوث الذاتي وهو لا ينافي القدم
الزماني فالصفات حادثة بالذات لان وجودها مستند الى ذات الحق سبحانه قديمة بالزمان اذ لا اول لوجودها فهو باطل لانه
قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه اى في القول بان الصفات قديمة
بالزمان حادثة بالذات رفض اى ترك لكثير من القواعد الاسلامية فاحدها ان الواجب سبحانه فاعل بالاختيار والثانية ان
معلول المختار حادث بالزمان والثالثة ان الايجاب اى عدم الاختيار نقص انما لزم رفض هذه القواعد لان الصفات القديمة
ان صدرت عن الواجب باختياره لزم رفض الثانية وبطل الاستدلال على حدوث العالم بان الصانع مختار وان صدرت
بلا اختياره لزم رفض الاولى وان قيل يصدر الصفات بالايجاب والعالم بالاختيار لزم رفض الثالثة والرابعة ان التادب في الالهيات

واجب انما لزم رفضه لان وصف الصفات بالحدوث بلا اذن شرعي جرءة ويجوز ان يكون المعنى ان في تقسيم الفلاسفة رفضا للقواعد ذلك لان الداعي لهم الى هذا التقسيم هو ان الواجب ليس مختارا وان العالم قديم بالزمان حادث بالذات وكلاهما باطل عند اهل السنة وسياتي في شرح قول المص في الصفات وهي لا هو ولا غيره لهذا اي لكون الصفات واجبة او ممكنة زيادة تحقيق وهي ان الصفات ممكنة في نفسها ومعنى قولهم واجب الوجود هو الله وصفاته ان صفاته واجبة لذات الله تعالى والممكن اذا كان اجبا للقديم فليس بمحال انتهى ملخصه هذا ما يتعلق بشرح الكتاب وان شئت ان تسمع خلاصة هذا البحث فاسمع ان مذاهب اهل السنة فيه ثلثة احدها مذهب الضريري ان الصفات واجبة لذاتها وهذا سهو للزوم تعدد الواجب ثانيهما ما عليه جمهور المحققين وهو ان الصفات ممكنة قديمة صادرة بالايجاب عن ذات الحق سبحانه واعترض عليهم بوجوه الاول انه ينافي قولهم كل ممكن حادث واجيب اولا بانه خاص بالصادر بالاختيار وثانيا بان معناه حادث بالذات آماد فعه بانه قول بما ذهب اليه الفلاسفة ففيه نظر اذ ليس مخالفتهم واجبة في كل قول ولو كان حقا فلا باس في تقسيم الحدوث والقدم الى ذاتي وزماني اذا اعترفنا بحدوث العالم باختيار صانعه تقدس الثاني ان الواجب مختار فيجب ان يكون معلوله مسبوقا بالعلم اجيب اولا بتخصيص الاختيار بما سوى الصفات اذ من جملتها القدرة والاختيار فلو كان وجودهما بالقدرة والاختيار لزم سبق الشئ على نفسه واورد عليه ان الايجاب نقص عندكم واجيب بانه نقص في غير الصفات لان الصفات كمالات وايجاب الكمال كمال والخلو عنه نقص واورد عليه اولا بان افاضة الوجود على الممكنات ايضا كمال وثانيا بما ذهب اليه سيف الدين الآمدي من منع القاعدة حيث جوز ان يكون تقدم اختياره على معلوله ذاتيا لا زمانيا الثالث ان المتكلمين على ان المحوج الى العلة الحدوث لا الامكان فيلزم ان لا يكون الذات علة للصفات القديمة واجيب بتخصيص القاعدة بما سوى الصفات الرابع ان البسيط لا يكون فاعلا لشئ وقابلا له معا لان جهة الفعل غير جهة القبول فيلزم التركيب والجواب ان الفعل والقبول من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج وتعدد الاعتبارات لا يستلزم كثرة في الذات ثالثها للصوفية وبعض الاشاعرة وهو ان الصفات عين الذات وهذا منزه عن الاشكالات الواردة على المذهبين الاولين وكل ما اورد الجمهور في بطلانه فغير تام والله سبحانه اعلم الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد الشائي اسم فاعل من شاء وهو مرادف المريد ذكرهما لان النصوص الناطقة بهذه الصفة وقعت تارة بلفظ المشية وتارة بلفظ الارادة وزعمت الكرامية المشية الازلية والارادة تحدث عند ايجاد الشئ لان بداهة العقل اي اول توجهه جازمة بان محدث العالم الكائن اي حال كونه على هذا النمط بفتحتين الطريقة او النوع البديع العجيب والنظام المحكم بفتح الكاف اي الممنوع عن الفساد او المشتمل على الحكمة مع ما يشتمل العالم عليه من الافعال المتقنة بفتح القاف المستحكمة بلا خلل والنقوش المستحسنة لا يكون اي المحدث بدون هذه الصفات وقد يوضح بان النمط البديع يدل على العلم والحدوث على القدرة والارادة والكل على الحيوة اما الدلالة على السمع والبصر ففيها بحث لان الدليل العقلي لا يكفي لاثباتهما كما صرحوا به واجيب بان المراد ههنا بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات ولا شك في ان كون المختار سبحانه خالقا لها يدل على انه يدركها واما اثبات ان السمع والبصر صفتان زائدتان هما مبدأ الادراك فليس هذا محل بيانه ثم ان عندي ان النقوش المستحسنة تهدي العقل السليم الى البصر وما قيل ان ايجاد

الاصوات لا يكون بدون علمها وهو السمع فاقول فيه بحث واما ثانيا فلانه منقوض باول صوت خلقه بقي في دليل الثالث بحث وهو ان الدليل انما يتم اذا كان العالم صادرا عن الواجب بلا واسطة والا فيجوز ان يكون الواجب موجبا غير موصوف ببعض هذه الصفات ويصدر عنه مصنوع موصوف بهذه الصفات موجد لهذا العالم اجيب بانه قد سبق ان العالم حادث بجميعه وان محدثه الواجب سبحانه فخلاصة الدليل ان محدث جميع العالم على النمط البديع لا يكون بدون هذه الصفات ولا شك ان الواسطة من جملة العالم فيكون محكوما عليه بالحدوث فلا يصدر عن الموجب لان الصادر عن الموجب قديم البتة واعترض على هذا الجواب بان الثابت فيما قبل هو حدوث الاعيان والاعراض ولا بد من نفي المجردات او حدوثها على ان اضدادها نقائص دليل ثان تقريره انه لو لم يتصف بها لزم ان يتصف باضدادها وهي الموت والعجز والجهل والصمم والبكم والعمى والاضطرار وهي نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها قالوا فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم انها اضدادها بل اعدام ملكاتها ويجوز ارتفاع الملكات واعدامها لعدم قابلية المحل كالبصر والعمى في الجدار اما ثانيا فلانا لا نم استحالة الخلو عن الشئ وضده فان الهواء خال عن الالوان المتضادة كلها قلت ثبوت الحيوة بديهي وكذلك كون الحي قابلا للصفات الباقية وكذا اتصافه باضدادها عند عدم الاتصاف بها وايضا قد ورد الشرع بها دليل ثالث بيانه ان القرآن والاحاديث المتواترة نطقت باثباتها وهي امور لا يستحيلها العقل فوجب الايمان بها والضمير المجرور للصفات المذكورة وقيل لجميع ما يحمل على الواجب سبحانه لقوله بخلاف وجود الصانع وفيه نظر لانه خلاف الظاهر وهذا الكلام ليس في حكم الاستثناء المتصل فافهم وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها دفع لما يظن من ان تصديق الشرع موقوف على العلم بان الله الموصوف بصفات الكمال ارسل هذا الشرع لنظام خلقه فاثبات الصفات بالشرع مشتمل على الدور وحاصل الجواب ان تصديق الشرع انما يتوقف على العلم ببعض صفاته تعالى كحيوته وكلامه وعلمه وقدرته وارادته بخلاف السمع والبصر فانه لا يتوقف الارسال عليهما فيصح التمسك بالشرع فيها وكذا يصح التمسك به على شمول الارادة والعلم والقدرة كالتوحيد اي كما انه يصح التمسك على التوحيد بالشرع كقوله تعالى لا اله الا الله وذلك لانه اذا كان في البلد اميران ويفعل كل منهما ما شاء من تنعيم وعذاب فان العقل يحكم بطاعة كل منهما في ما امر بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك كالعلم والارادة والقدرة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فانه لا يصح التمسك بالشرع فيها للزوم الدور اذ لا يمكن الارسال الا اذا كان المرسل موجودا وعالما بالرسول وامرا وناهيا ومريدا لان يطاع وقادرا على الارسال وانكر بعضهم توقفه على الكلام لجواز ان يخلق في الرسول علما ضروريا برسالته وشرائعه وانكر بعضهم التوقف على العلم بل قيل مشاهدة المعجزة توجب يقينا عاديا بالصدق الرسول من غير توقف الا على العلم بوجود الحق سبحانه فيصح التمسك في سائر الصفات بالشرع وفيه خلاص عن تكلف الادلة العقلية والحمد لله على ذلك ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر اي يحتاج الى محل يقومه التقويم قائم دائم وهذا من الوجوب على مراحل ولانه ممتنع ذهبت الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين بل ينعدم ويتجدد مثله في كل آن واورد عليهم انه سفسطة لانا نقطع ببقاء لون هذا الثوب مثلا فاجابوا بانه من غلط الحس كما انا نزعم ان نار الفتيلة قائمة مع انها سيالة تنطفى ويعقبها اخرى وكان الانسب ترك هذا الدليل لان

اثباته مشكل مع ان كون الحق تعالى ليس بعرض من البديهيات الواضحة بعد تصور مفهومى الواجب والعرض والا اى لوكان العرض باقيا لكان البقاء معنى قائما به اى بالعرض والمعنى مايقابل الذات وهو مالا يقوم بنفسه المتكلمون يستعملونه اعم من العرض فيسمون الصفات الالهية معانى لا اعراضا فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال خلافا للفلاسفة فانهم جوزوا قيام العرض بالعرض لان قيام العرض بالشئ معناه ان تحيزه اى تحيز العرض والتحيز قبول الاشارة الحسية تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته بل انما يتحيز تبعا للموضوع حتى يتحيز غيره بتبعيته غاية للمنفى بالميم اى لوكان له تحيز بذاته لامكن تحيز غيره بتبعيته وهذا اى دليل امتناع بقاء العرض مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وان القيام بغيره معناه التبعية فى التحيز يريد ان الدليل موقوف على هاتين المقدمتين وهما ممنوعتان والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله هذا ابطال للمقدمة الاولى وحقيقته اى حقيقة البقاء الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى ازالة لما يتوهم من ان استمرار الوجود معنى زائد على الوجود وعدم زواله امر عدمى فتفسير البقاء بالاول اثبات للمقدمة الممنوعة وبالثانى مخالف لما يريد اثباته من كون البقاء عين الوجود وتقرير الجواب ان التعبير بهما مبنى على التسامح وحقيقة البقاء هو الوجود فى الزمان الثانى فليس امرا زائدا على الوجود بل عينه ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى جواب عن حجة القائلين بان البقاء زائد على الوجود وتقرير الحجة ان العقلاء متفقون على صحة قولهم وجد الشئ فلم يبق فلوكان البقاء نفس الوجود لم يصح الاثبات والنفى معا فانه تناقض كقولك وجد فلم يوجد وحاصل الجواب ان الاثبات والنفى لم يردا على الوجود فى زمن واحد بل المثبت هو الوجود فى الزمن الاول والمنفى هو الوجود فى الزمان الثانى فلا تناقض كقولك وجد امس ولم يوجد اليوم وان القيام هو الاختصاص الناعت هذا ابطال للمقدمة الثانية وعطف على ان البقاء استمرار الوجود والاختصاص الناعت ان يكون بين الشيئين اختصاص يصير به احدهما نعتا للآخر كالبياض القائم بالجسم فيقال الجسم الابيض وفى وصف الاختصاص بالناعت تسامح كما فى اوصاف البارى تعالى فانها قائمة بذات البارى تعالى ولا تحيز بطريق التبعية لتنزهه تعالى عن التحيز دليل على ان القيام هو الاختصاص لا التحيز وتقريره ان اوصاف الحق تعالى قائمة به مع انه لا تحيز قطعا واجيب بانه تعريف لقيام الاعراض بمحالها لا لمطلق القيام بالشئ فلا يرد الصفات لانها لا تسمى اعراضا وان انتفاء الاجسام فى كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك اى من الانتفاء والتجدد فى الاعراض عطف على ان البقاء وهو ابطال لقولهم يمتنع بقاء العرض بعد ابطال دليله وحاصله ان الاعراض باقية لان بقاء الاجسام ضرورى باتفاق الحكماء والاشاعرة فلو جاز الانصرام والتجدد فى الاعراض وبطل حكم الحس ببقائها لوجب ان يجوز ذلك فى الاجسام ايضا وهو سفسطة باتفاق الفريقين ولذلك انكر الناس على النظام المعتزلى انكارا شديدا لتفرده بتجدد الاجسام فعلى هذا يكون هذا الكلام معارضة وقيل نقض اجمالى اى لو صح دليلك للزم مخالفة الضرورة واورد على قوله ليس بابعد وجهان احدهما ان الاعراض ضعيف جدا من الجواهر فتجددها بالجواهر ابعد ثانيهما ان تجدد الاجسام ابعد لانه يستلزم سقوط الجزاء والتكليف والقصاص بخلاف الاعراض والجواب عنهما بان الحاكم ببقائهما هو الحس ولا تفاوت بين الجوهر والعرض فى كونهما محسوسين نعم تسليم لضعف بعض ادلة

الفلاسفة بعد ما نصروا مذهبهم على طريق اهل الانصاف تمسكهم اى الفلاسفة فى جواز قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطؤها حيث قالوا الحركة عرض قائم بالجسم والسرعة والبطؤ عرضان قائمان بالحركة ليس بتام اذ ليس ههنا اى فى الحركة السريعة والبطيئة شئ هو حركة واخر هو سرعة او بطؤ حتى يقوم انهما قائمان بالحركة بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى بعض بطيئة وبهذا تبين ان ليست السرعة والبطؤ اى الحركة السريعة والبطيئة نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات فان الانسان انسان سواء اضيف الى فرس او بقر ولا جسم لانه مركب من الجواهر الفردة ومتحيز ثابت فى الحيز اى الامكان وذلك امارة الحدوث لان المركب محتاج الى اجزائه والمتحيز محتاج الى حيزه والاحتياج من خواص الممكن ولا جوهر اما عندنا فلانه اسم للجزء الذى لا يتجزء وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى منزه عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا فى موضوع حيث قالوا الجوهر موجود لا فى موضوع والعرض موجود فى موضوع والموضوع هو المحل المستغنى فى تقومه عن الحال فيه كالجسم المستغنى عما يحل فيه من اللون والحركة والمحل اعم من الموضوع لانه قد يحتاج الى ما يحل فيه كالهيولى والصورة فانهما جوهران والصورة حالة فى الهيولى ومع ذلك فالهيولى محتاجة فى تقومها الى الصورة مجردا كان كالعقول والنفوس فانها مجردة عن المادة والجهة والمكان او متحيزا كالجسم والهيولى والصورة لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التى اذا وجدت كانت لا فى موضوع يريد ان ظاهر قولهم موجود لا فى موضوع يتناول الواجب ولكنه يظهر بعد التحقيق انهم لا يطلقون الجوهر على الواجب وهذا بوجهين احدهما انهم قسموا المفهوم الى واجب وممكن والممكن الى جوهر وعرض فالجوهر قسم من الممكن عندهم ثانيهما انهم فسروا الجوهر بماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع والعرض بماهية اذا وجدت كانت فى موضوع ومطلوبهم الاشارة الى ان وجود الممكنات زائد على ماهياتها فعلى هذا لا يتناول التعريف الواجب لان وجوده الخاص عين ماهيته عندهم واما اذا اريد بهما اى بالجسم والجوهر القائم بذاته كبعض المبتدعة فانهم يطلقون الجسم على الواجب تعالى ويفسرون الجسم بالقائم بذاته والموجود لا فى موضوع لف ونشر مرتب فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المركب المتحيز اى لا يمتنع اطلاقهما على الواجب من حيث عدم صحة المعنى بل من حيث انه ترك الادب هذا لوجهين احدهما انه لم يوجد هذا الاطلاق فى القران والحديث ومذهب اهل السنة والجماعة ان لا يسمى الله سبحانه الا بما ورد فيهما لقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى اسمائه الثانى ان الفهم يتبادر من الجسم والجوهر الى المعنى الذى لا يصح على الواجب وذهب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه اما المجسمة فقالوا هو جسم كسائر الاجسام جالس على العرش واما النصارى فقالوا جوهر منقسم الى ثلثة اجزاء الاب والابن وروح القدس وهذا وجه اخر لترك اطلاق الجسم والجوهر وذلك لان موافقة المبتدعة فى بدعتهم ممنوعة شرعا ولو كان المقصود خلاف مقصودهم ووقع فى كثير من النسخ وذهاب المجسمة بلفظ المصدر عطفا على تبادر الفهم وقيل على عدم ورود الشرع ومن العجائب ما ذكر بعض المحشين ان قوله ذهب المجسمة جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان الجسم والجوهر لا يطلقان عليه تعالى والحال ان المجسمة والنصارى اطلقوهما فان قيل اعتراض بالنقض على قولهم من جهة عدم ورود الشرع كيف صح الاطلاق

الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك كلفظ خدا بالفارسية مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وقد يقال كلمة التوحيد تصحيح اطلاق الموجود
وهو من الادلة الشرعية لانه قد ثبت بالقرآن والحديث ان الاجماع حجة اما القرآن فقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر ولو اجتمعوا على الخطاء لامروا بالمنكر ونهوا عن المعروف واما الحديث فقوله عليه السلام لا تجتمع امتي[1] على
الضلالة وهو متواتر المعنى ولكن في دعوى الاجماع في اطلاق هذه الاسماء بحث الا ان يراد اجماع الجمهور وقد يقال في الجواب لتصحيح
اطلاق الموجود ونظائره ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب قيل لا وجه لاختصاصه لزومه للواجب
بعد ثبوت ترادف الكل واجيب بانه اراد مفهوم الواجب وهو مفهوم الكل للترادف وعندي ان وجه الاختصاص ان المشهور
في محاوراتهم ضم الوجود الى الواجب فيقال واجب الوجود لا قديم الوجود واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة كلفظ الله فهو اذن باطلاق
ما يرادفه من تلك اللغة كالواجب والقديم او من لغة اخرى كاسم خدا بالفارسية وما يلازم معناه كالموجود وفيه نظر من وجهين احدهما
في الترادف وذلك لان مفهوماتها متغايرة فالله علم للجزئي الحقيقي ومعناه بحسب اللغة المعبود او من يتحير العقل فيه او من
يتضرع الخلق اليه او من احتجب عن غيره والواجب ما يمتنع عدمه القديم ما لا اول لوجوده والثاني في اتحاد حكمي المترادفين في
الاطلاق عليه تعالى لانه قد يكون احدهما موهما بالنقص فلا يصح اطلاقه ولذا لا يطلق عليه العاقل وان كان مرادفا للعالم
لانه من العقل بمعنى القيد عما لا ينبغي وكذلك حال اللازم فان الله تعالى خالق كل شئ ويلزمه ان يكون خالق الخنازير مع
انه يجوز اطلاق الملزوم لا اللازم ثم اعلم ان مسئلة التوقيف اختلف فيها اختلافا كثيرا قال بعض المحققين لا نزاع في جواز
اطلاق اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات كخدائی بالفارسية وتنكرى بالتركية وانما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات و
الافعال وقال المعتزلة والكرامية يجوز اطلاق كل ما دل العقل على اتصافه تعالى به ولو لم ياذن به الشرع وقال قوم يجوز ما يرادف
الاسماء الشرعية الا ما كان مخصوصا بلغة الكفار وقال القاضي ابوبكر كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى ولم يكن موهما بنقص
جاز اطلاقه وشرط آخرون مع ذلك ان يكون مشعرا باجلال وتعظيم وتوقف امام الحرمين وفصل امام الغزالي وقال يجوز ما يدل
على الصفة لا ما يدل على الذات وقال الامام الاشعري لابد من اذن الشارع وفي شرح المواقف هو المختار ولا مصور اي ذي
صورة وشكل عطف تفسير مثل صورة انسان وفرس وغيرهما وزعم المجسمة انه على صورة الانسان لان ذلك من خواص الاجسام
يحصل لها بواسطة الكميات كالطول والعرض والعمق والكيفيات كالالوان والاستقامة والانحناء واحاطة الحدود والنهايات قيل الحد

---

[1] قوله لا تجتمع امتي الخ هذا الحديث متواتر المعنى واخرج الترمذي عن ابن عمر مرفوعا ان الله لا يجمع امتي على الضلالة ورواه
الطبراني وابو داؤد وابن ابي عاصم والحافظ الضياء وابن جرير والحاكم وابونعيم وابن منده واحمد بن ابي خيثمة عن ابي مالك الاشعري
وابن عمر وابي بصرة الغفاري وغيرهم رضي الله عنهم بالفاظ مختلفة ١٢ اشراق الابصار في تخريج احاديث نور الانوار

خارج عن المحدود والنهاية داخلة فيه والظاهر انهما مترادفان او متساويان **ولا محدود** اى ذى حد ونهاية **ولا معدود** اى ذى عدد
وكثرة يعنى ليس محلا للكميات المتصلة تفسير لقوله لا مصور ولا محدود ويجوز ان يكون تفسيرا للثانى فقط كالمقادير من الخط والسطح
والطول والعرض ولا المنفصلة كالاعداد تفسير لقوله لا معدود وتوضيح المقام ان الكم عرض يقبل القسمة لذاته وهو قسمان احدهما
متصل وهو الذى اذا قسم كان لقسميه حد مشترك يصح ان يعتبر حد الكل من القسمين وهو الزمان والخط والسطح والمقدار القائم
بالجسم ويدل على مغايرته للجسم انه يزداد المقدار وينقص فى السمن الذائب المنجمد مع ان الجسم باق ثم انا اذا قسمنا الخط بنقطة كانت
النقطة حدا مشتركا لكل من قسمى الخط وكذا اذا قسمنا السطح بخط والمقدار الجسمى بسطح والزمان بآن ثانيهما منفصل وهو الذى لا يكون
لقسميه حد مشترك وهو العدد فان العشرة اذا قسمت بستة واربعة مثلا لم يكن بين الستة والاربعة حد مشترك والا صارت الستة سبعة
والاربعة خمسة وهو ظاهر اما المقادير فلانها من خواص الاجسام واما الاعداد فلانه ليس للواجب تعالى اجزاء ولا جزئيات ولا شركاء
يقع فى تعدادهم فالعدد منفى بالمعانى الثلثة وان كان كلام الشارح ناظرا الى الاول اما الوصف بانه تعالى واحد فليس من باب التعداد لعدم
التعدد مع ان الصحيح ان الواحد ليس بعدد **ولا متبعض ولا متجز** اى ذى ابعاض واجزاء **ولا متركب منها** اى من الابعاض و
الاجزاء لما فى ذلك اى التبعيض والتجزى والتركب من الاحتياج الى الاجزاء المنافى للوجوب فما له اجزاء الفاء للتفصيل يسمى باعتبار
تالفه منها اى اجتماعه من الالفة بالضم وهو القرب بين الشيئين متركبا وباعتبار انحلاله اليها اى تفرقه الى تلك الاجزاء عند التفريق
متبعضا ومتجزيا وهما مترادفان وقد يفرق بان التجزى انحلال الى ما منه التركيب كانحلال الجسم الى الجواهر الفردة بخلاف التبعض
كانحلاله الى الجسمين **ولا متناه** لان ذلك من صفات المقادير والاعداد خلافا للكرامية زعموا انه غير متناه من جميع الجهات الا من
الجهة المتصلة بالعرش كذا قيل ولا يخفى انه كما يجب تنزيهه تعالى عن التناهى فكذا يجب عن عدم التناهى بالمعنى الذى تصدد
ولا يوصف بالمائية منسوبة الى ما الاستفهامية مع زيادة الهمزة وقد يزعم انها منسوبة الى ما هو بحذف الواو وقلب الهاء همزة و
الاول اقرب اى المجانسة للاشياء المجانسة هو الاتحاد فى الجنس وللجنس معنيان منطقى ولغوى اعم منه وهو الامر الشامل العام فان
الانسان جنس لغوى لا منطقى والظاهر ان الشارح اراد المنطقى لان معنى قولنا ما هو فى اللغة انه من اى جنس هو كما ذكره البيانيون قال
السكاكى فى المفتاح ما للسوال عن الجنس اراد الجنس اللغوى ومقصود الشارح من هذا الكلام بيان المناسبة بين المعنى الاصطلاحى للماهية
واللغوى لها وحاصله ان اهل اللغة يسألون بما هو عن الجنس اللغوى يقولون فى الجواب انسان او فرس او ثوب او درهم فناسب ان
يسمى المجانسة المنطقية ايضا ماهية لوقوع الجنس المنطقى ايضا فى جواب ما هو والمجانسة المنطقية توجب التمايز عن المجانسات
بفصول مقومة لان ما له جنس لا يتقوم الا بفصل يميزه عما يشاركه فى الجنس فيلزم التركيب من الجنس والفصل واورد عليه ان
هذا تركيب عقلى والمنافى للوجوب هو التركيب الخارجى واجيب بان العقلى مستلزم للخارجى لان الشئ البسيط لا يمكن انتزاع الجنس
والفصل منه واعلم ان بعض المحشين شرح كلام الشارح بوجه آخر فاراد بقوله اى المجانسة للاشياء المعنى اللغوى استينا سا بظاهر
قوله لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو لان هذا معنى لغوى لا منطقى ولا يخفى ان استيناسه مدفوع بما ذكرنا من انه قصد بيان

المناسبة وايضا يرد عليه ان المجانسة اللغوية لا توجب التمايز بالفصول واجيب بحمل الفصول على ما يعم المميز سواء كان فصلا او تشخصا
ودفع الجواب بان لزوم التركيب موقوف على كون التشخص امرا وجوديا واخلا في هوية واثبات ذلك صعب وكلا بالكيفية من
اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك كاللون والضوء اما اطلاق النور والحسن فليس بالمعنى
المتعارف وكذا الغضب والفرح والحلم بل لها معان يعرفها الله سبحانه اما اللذة فالحسية منها ممنوعة اجماعا واما العقلية فنفاها المتكلمون
واثبتها الحكماء قائلين ان الحق سبحانه اجل مبتهج لعلمه بكمالاته العظيمة وعندي انه لا يصادم اصلا شرعيا ولذا ذهب اليها الامام
حجة الاسلام الغزالي مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب فقد ذكر الحكماء ان اللون والطعم والرائحة انما تحدث في
الجسم اذا كان مركبا من العناصر وتمازجت اجزاؤها حتى تحدث في الجسم كيفية متشابهة تسمى المزاج اما البسيط الذي لم يركب بغيره فيكون
خاليا عن هذه الكيفيات الثلث كالماء والهواء والنار الخالصة عن الدخان كالتي في اصل الشعلة واورد عليه زرقة السماء وحمرة
المريخ وحلاوة الماء مع ان الكل بسيط بزعمهم فاجيب بان الزرقة متخيلة في الجو والالوان الكواكب متخيلة من اضوائها وعذوبة
الماء متخيلة من عذوبة الريق لنفوذه مع الماء اللطيف فهذا رأيهم اما الاشعري واصحابه فعلى خلافه لانهم يقولون بجواز وجود
هذه الكيفيات في جسم بسيط بل في جوهر فرد وقيل انما ذهب الشارح الى مذهب الحكماء قصدا الى ما جرت به العادة الالهية قلت
ويرد عليه عدم تمام الدليل لان جريان العادة على كون الكيفية في الاجسام تابعة للمزاج لا يدل على استحالة اتصاف الواجب تعالى
بها وهذا ظاهر ولك ان تدعي الضرورة في كون تلك الكيفيات من خواص الاجسام والجواهر الفردة ولا متمكن اشتقاق متمكن
من المكان على جعل الميم اصلية كالحوقلة والتهليل في مكان تحقيق المقام موقوف على مقدمات المقدمة الاولى ذهب
الحكماء الى ان في الجسم امتدادا هو عرض قائم به مستدلين بوجهين احدهما ان الشمعة اذا جعلت مدورة ثم مربعة فقد تغير امتدادها
من حال الى حال مع بقاء جسميتها ثانيهما ان امتداد السمن ينقص بجموده ويزيد بذوبانه مع ان حقيقة الجسم على حالها فعلم
من الوجهين ان الامتداد عرض زائد على حقيقة الجسم قائم به يسمى البعد المادي والبعد العرضي والجسم التعليمي وتسميته بالجسم
مجاز وذهب المتكلمون الى ان هذا البعد موهوم بناء على ان الجسم مركب من جواهر فردة من غير اتصال المقدمة الثانية اختلف
العقلاء في المكان على اقوال والمعتمد منها ثلثة الاول مذهب افلاطون من انه البعد الموجود الجوهري المجرد ينفذ فيه الجسم بطريق
التداخل ولو لم يشغله الجسم لكان خلاء وتوضيحه انا نجد في الحوض بعدا يحيط به اطراف الحوض وهذا البعد مملو بالهواء فاذا دخله
الماء وخرج الهواء صار البعد مشغولا بالماء فالبعد في الحالين قائم على حاله لا يتغير ولا ينتقل عن الحوض فهو جوهر مجرد عن المادة مغاير
للبعد العرضي القائم بالهواء والماء لانه تابع لهما في دخول الحوض والخروج عنه ويسمى بعدا جوهريا وبعدا مجردا وبعدا مفطورا بالفاء والقاف لانه
اصل الفطرة ولانه ذو انفطار واورد عليه اولا ان الحس لا يحكم في جوف الحوض الا ببعد واحد اجيب بان العقل قد يحكم بما يقصر عنه الحس و
ثانيا ان تداخل البعدين محال والا جاز ان يجتمع العالم في بعد خردلة واجيب بانه لا استحالة اذا كان احدهما ماديا والآخر مجردا وانما المحال تداخل
الماديين وثالثا ان اجتماع المثلين محال اجيب بان احدهما جوهر والآخر عرض فلا تماثل الثاني مذهب المتكلمين من ان المكان بعد موهوم

ولا شيء محض وهو كمذهب افلاطون الا ان البعد وهمي عندهم واورد عليهم ان الجسم ينتقل من مكان الى مكان والانتقال من المعدوم
الى المعدوم محال وان المكان ينقسم الى نصف وربع والمعدوم لا ينقسم واجيب بان الانتقال من جسم الى جسم والمنقسم هو الجسم المتمكن الثالث
مذهب ارسطاطاليس من ان المكان سطح باطن من الجسم الشامل للتمكن وهو ينكر البعد غير البعد العرضي القائم بالجسم واورد عليه
انه يلزم ان يكون المحمول في الصندوق الى الف فرسخ ساكن والطير الواقف في الريح والسمك الواقف في الماء الجاري متحركا واذا تحركا
على وفق جري الريح والماء فساكنين المقدمة الثالثة اختلف العقلاء في تجويز فراغ في العالم لا يشغله جسم ويسمى الخلاء فذهب المتكلمون
وبعض اصحاب افلاطون الى التجويز ولكن هذا الفراغ جوهر موجود عند الحكيم ومعدوم وهمي عند المتكلم واكثر الحكماء على ان الخلاء محال
فللمجوزين انا اذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها دفعة حصل الخلاء في وسطها لان الهواء يتحرك تدريجا من اطرافها الى وسطها واجيب بان
الرفع محال وتدجرب وللمانع التجارب كعدم انهباط الماء عن الجرة المنكبة على الماء الا اذا جعل فيها ثقبة تدخل الهواء منها وكارتفاع
الماء في الانبوبة الممصوصة وانما اطنبنا لان عامة من يدرس هذا الشرح في بلادنا لا يعرفون الحكمة الطبيعية فيشكل عليهم امثال هذا
المقام لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان واراد بالبعد الاول البعد القائم بالجسم وهو عرض
عند الحكيم وموهوم عند المتكلم وبالثاني البعد الوهمي عند المتكلم والجوهري المحقق عند افلاطون والضمير في يسمونه للثاني فقوله
متوهم او متحقق يجوز ان يكون صفة للبعدين على التنازع ولكن قوله يسمونه المكان يدل على انه صفة للثاني والبعد يريد تعريف
البعد العرضي والجوهري معا على سبيل اللف والنشر عبارة عن امتداد قائم بالجسم وهو العرضي او بنفسه وهو المفطور الجوهري
عند القائلين بوجود الخلاء وهم افلاطون واتباعه القائلون ببعد خالي جوهري ان قلت ما السبب في ترك تعريف البعد الموهوم قيل
لانه يعرف قياسا عليهما وهو بعد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه وزعم بعض المحشين ان التعريف يعم الكل وان المراد بالقيام ما يعم
الحقيقي والوهمي وبالوجود المعنى اللغوي ولا يخفى انه تكلف بارد والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي فيكون منزها عن
المكان والفرق بينهما ان الامتداد اعم من ان يكون قائما بنفسه او بالجسم والمقدار هو الامتداد القائم بالجسم فقط ففي الكلام تخصيص
بعد تعميم للتاكيد ان قلت ما للشارح لم يذكر مذهب ارسطاطاليس قلت لانه ضعيف لما قد سبق ولانه لو كان المكان هو السطح لزم
نقصان المكان بزيادة المتمكن وبالعكس كما اذا املأنا نقرة الخشبة او نقرناها الخشبة وذا سفسطة فان قيل مبنى السوال اتحاد التمكن و
التحيز فالجوهر الفرد متحيز لانه مشار بالاشارة الحسية ولا بعد فيه والا لكان الجوهر الفرد متجزيا اذ كل بعد منقسم قلنا التمكن اخص من
المتحيز اعلم ان الحيز قد يستعمل مرادفا للمكان وقد يستعمل اعم منه ومنشأ السوال هو الاول وحاصل الجواب هو الثاني وزعم بعض
الافاضل ان الاصطلاح الاول للحكماء والثاني للمتكلمين لان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم او غير ممتد
كالجوهر الفرد فالاول مكان وحيز والثاني حيز لا مكان قيل هذا يخالف ما ذكره الش في آخر بحث حدوث العالم من ان الحيز هو الفراغ
المتوهم الذي يشغله الجسم واجيب بان المذكور ثمه تعريف حيز الجسم لا مطلق الحيز فما ذكر من لزوم التجزي دليل على عدم التمكن في المكان
لا على عدم التحيز واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز وهو محال لما ثبت من حدوث العالم واورد

عليه انه مبنى على وجود الحيز ومذهب المتكلمين انه فراغ موهوم وازلية المعدوم غير محال اجيب بوجوه احدها انه اختار وجود الحيز
لقوة الدليل على وجوده وهو انه مشار اليه بعدوم ثانيها ان الدليل غير مبنى على وجود الحيز بل الاحتياج الى الحيز ينافى الوجوب موجودا
او معدوما وفيه ان لا معنى ح للترديد بين قدمه وحدوثه ثالثها ان المراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو عرض عندهم والعرض لا يبقى
زمانين فيلزم تتالى الاكوان بلا نهاية ويبطله برهان التطبيق او لا فيكون محلا للحوادث لان الكون فى الحيز من الاعراض الموجودة
فى الخارج عند المتكلمين والحكماء وايضا دليل ثان اما ان يساوى الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا وفيه بحثان احدهما ان الملازمة
على تقدير المساواة ممنوعة لجواز ان يكون الحيز والمتحيز غير متناهيين واجيب بان عدم تناهى الابعاد باطل كما تبين فى محله ثانيهما انه
يحتمل ان يكون على تقدير النقصان جوهرا فردا او لا يلزم التناهى لما مر من انه من صفات المقادير والاعداد والجزء لا مقدار له اجيب بان
بديهة العقل تشهد على ان الواجب ليس جزءا لا يتجزى فلا حاجة الى ابطال هذا الاحتمال بالبرهان او يزيد عليه فيكون متجزيا لان بعضه
يطابق الحيز وبعضه يزيد عليه واورد على الدليل ان الحيز لا يكون الا مساويا للمتحيز اجيب بان الترديد للمبالغة فى بطلان الحيز على
جميع التقديرات وعندى انه اراد بالحيز فى هذا الدليل الحيز العرفى وهو ما يمنع الجسم عن النزول تنبيها على رد المشبهة فان بعضهم
ذهب الى انه يملؤ العرش وقيل هو على بعض العرش وقيل يزيد على العرش باربعة اصابع من كل جهة تعالى عن ذلك واذا لم فى مكان
لم يكن فى جهة مسئلة اخرى ذكرها الشارح لانها من المهمات وفى الشرط والجزاء اشارة الى عذر المص فى تركها لان قوله لا يتمكن ينفى الجهة ايضا
لا علو ولا سفل كلاهما بالكسر ولا غيرهما من الشرق والغرب والجنوب والشمال لانها اى الجهات اما حدود واطراف للامكنة كما هو مذهب
الحكماء او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شئ كما هو مذهب المتكلمين يريد ان الجهة اما من عوارض المكان او نفس المكان
فالمنزه عن المكان منزه عن الجهة وتوضيح الكلام ان الجهة تطلق على معنيين منتهى الاشارات ونفس الامكنة والاول مذهب الحكماء و
الثانى مذهب المتكلمين اما تحرير الاول فقالوا الجهة موجودة مستدلين اولا بانها يشار اليها بالاشارة الحسية وثانيا بان المتحرك يقصدها
بالحركة والاشارة الى معدوم والقصد اليه محالان ثم قالوا الجهة الحقيقية هو الفوق والتحت وما سواهما من الجهات كاليمين والشمال فيختلف
بتغير وضع الشخص ثم الجهة لا تنقسم والا فالاشارة اذا وصلت الى جزئها الاقرب فان انتهت هناك فهو الجهة لا ما بعدها والا فالجهة ما
بعده لا هناك فثبت ان الفوق والتحت عبارة عن نهايات حدود غير منقسمة قائمة بالاجسام ثم انه يجب ان يكون الجسم المحدد لهما كرة
فيكون الفوق سطحه المحدب والتحت نقطة مركزه ليكون كل من الفوق والتحت ابعد شئ عن الاخر فالمحدد فلك محيط بعالم الاجسام
فقول الشارح حدود واطراف للامكنة اراد بها المركز والمحيط فان جميع الامكنة داخلة فى محدب هذا الفلك المحيط وحدها الفوقانى
محدبه والتحتانى مركزه ليس الخارج من هذا الفلك الا العدم الصرف اما حكم الوهم بان ما وراءه فضاء متناه فباطل واما تحرير الثانى
فقال المتكلمون ليس الجهة ما ذكر الحكماء بل الجهات هى الامكنة من حيث الاضافة فان السماء الاولى فوق بالنسبة الى الارض وتحت
بالنسبة الى الفلك الثانى والاشارة الحسية وقصد المتحرك انما هى الى الامكنة ولا يجرى عليه زمان قالوا وجوده تعالى ليس فى الزمان
ومعنى كونه فى الزمان ان لا يمكن حصوله الا فى الزمان وفى المواقف ان هذا مما لا نعرف للعقلاء فيه خلافا لان الزمان عندنا

عبارة عن متجدد ويقدر به متجدد آخر المتجدد حادث يحدث شيئا فشيئا ولا يثبت على حال واحدة ولا شك ان بعض المتجددات معلوم وبعضها مجهول فاذا قدر المجهول بالمعلوم فهذا المعلوم هو الزمان عند الاشاعرة وقد ينعكس التقدير لانعكاس العلم والجهل فاذا قيل متى قدم الامير فيقال يوم ذهب زيد ان كان السائل عالما بيوم ذهابه واذا قيل متى ذهب زيد فيقال يوم قدم الامير ان كان السائل مستحضر اليوم قدومه فعلى الاول يكون ذهاب زيد زمانا لقدوم الامير وعلى الثاني بالعكس وتختلف الازمنة لاختلاف التقديرات على حسب اصطلاحات الناس فاذا قيل كم جلس الامير فيقول القاري قدر ما يقرء سورة البقرة ويقول الخياط قدر ما يخاط الثوب وتقول المرأة قدر ما يغزل ربع رطل وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة قال ارسطاطاليس الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم مستدلا بان الزمان يتفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم ويكون له فصول مشترك فهو كم متصل واذا لم يجتمع اجزاءه فهو مقدار لامر غير مجتمع الاجزاء فثبت انه مقدار للحركة ثم الزمان يستحيل انقطاعه والا لكان عدمه بعد وجوده وهذه البعدية لا تتصور الا بالزمان فيلزم وجوده من فرض عدمه هذا خلف فهو مقدار لحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة لا تذهب الى غير نهاية لقيام البرهان على تناهي الابعاد ثم انه يقدر به جميع الحركات فهو مقدار لاسرع الحركات ولا اسرع من حركة الفلك الاعظم فهو مقدارها وللمتكلمين عليه ايرادات بسطت في محلها والله تعالى منزه عن ذلك اي عن يجري عليه زمان اما بمعنى المتجدد فلانه لا يتصور الا فيما يحدث ويتجدد والله سبحانه ازلي ابدي لا حادث فيه ولا تجدد واما بمعنى مقدار الحركة فلان الموجود في الزمان ما ينطبق وجوده عليه وهو لا يتصور الا فيما يتغير بالتدريج فما لا يتغير لا تعلق له بالزمان وههنا نكتة شريفة وهي ان تنزه الحق سبحانه عن الزمان يحل كثيرا من الاشكالات منها لزوم العبث من الامر والنهي في الازل ومنها لزوم الكذب او الحدوث في نحو انا ارسلنا نوحا بلفظ الماضي ومنها تعطل السمع والبصر قبل وجود المسموعات والمبصرات ومنها لزوم تغير العلم بالجزئيات وكل ذلك لما انه ليس بالنسبة اليه تعالى ماض وحال واستقبال وان كان عالما بكل ماض وحال ومستقبل والله سبحانه اعلم ثم ان الشارح اراد ان يذكر كلاما جامعا للتنزيهات المذكورة فقال واعلم ان ما ذكره المص من التنزيهات بعضها يغني عن البعض فان قوله ليس بعرض ولا جسم يغني عن قوله لا مصور ولا محدود ولا متبعض ولا متجزي ولا متركب وكذلك احد هذه الثلثة يغني عن صاحبيه وقوله الواحد يغني عن قوله لا معدود الا انه حاول اي طلب واراد التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في ان يراد به واجب الوجود او يراد به ما يجب على العبد هو الاظهر في باب التنزيه وردا على المشبهة قوم يشبهون الخالق بخلقه في الصورة والمجسمة قوم يقولون انه جسم واقاويلهما متقاربة وسائر فرق الضلال والطغيان كالحلولية والاتحادية القائلين بحلول الواجب واتحاده بالاجسام كالنصارى في عيسى عليه السلام وغلاة الشيعة في الائمة الاثنى عشرة وكالكرامية القائلين باتصافه تعالى بالحوادث وكالثنوية القائلين بالهين نور وظلمة وكالحمقاء القائلين بالولد قيل كالفلاسفة القائلين باللذة العقلية قلت ذهب الامام الغزالي الى اثباتها على انها ليست من الكيفيات كلذة المخلوقات والله تعالى اعلم بابلغ وجه واوكده فلم يبال تفريع على قوله حاول و المبالاة پرواه داشتن بتكرير الالفاظ المترادفة كالمتبعض والمتجزي والتصريح بما علم بطريق الالتزام فان قوله ليس بجسم ولا عرض يدل

بالالتزام على ان غير محدود ولا متناه ثم ان مبنى التنزيه مصدر ميمى عما الجار متعلق بالتنزيه ذكرت ماض مجهول والضمير الى ما التأويل
بالاشياء المذكورة على انها خبر ان والضمير لما ذكرت تنافى وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه فى
شرح كل كلمة لا على ما ذهب اليه المشائخ عطف على قوله على انها تنافى ولعل غرض المشائخ اقناع العوام بما يقرب الى عقولهم من
ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه يقال هذا امر عارض اى لا بقاء له وهذه الصفة عارضة اى ليست باصلية ومنه
قيل للسحاب عارض لسرعة زواله وفيه ان النزاع فى مفهوم العرض لا فى المعنى اللغوى لهذا اللفظ ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره من
قولهم خلق الله عالم الاجسام من جوهر غلاظ كغلظ سبع ارضين ومعنى الجسم ما يتركب هو من غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك
اى اكثر اجزاء او اعظم حجما وفى الوجهين نظر كما مر فى العرض وان الواجب ليس مركبا لانه لو تركب فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات
الكمال اى جميعها فيلزم تعدد الواجب اذ اعظم صفات الكمال الوجوب اولا اى لم يتصف بجميعها وهذا بانتفاء الكل او البعض
فيلزم النقص لفوات بعض الكمالات وقد يوجه لزوم النقص بانه لو لم يتصف بها لم يتصف بالوجوب لانه من جملتها فيلزم
الامكان وهو معدن كل نقص وفيه بحث لانه مبنى على ان معنى قوله اولا ان لم يتصف بشئ منها وهذا غير صحيح والا لم يكن
الترديد حاصرا فافهم وللحدوث اذ نقص الاجزاء يستلزم نقص مجموعها والناقص لا يكون واجب الوجود فلا بد ان يكون حادثا
عن غيره واورد على الدليل ان اتصاف مجموع المركب بمجموع الكمالات يكفى فى دفع النقص اجيب بان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء
يستلزم حدوث الكل ودفع الجواب بانا لا نسلم ان عدم اتصاف الجزء بجميع الكمالات نقص للجزء ولا نسلم ان النقص مطلقا يستلزم الحدوث
وان انتهى وايضا الواجب ليس له صورة ومقدار وكيفية لانه اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والمقادير والكيفيات فيلزم اجتماع
الاضداد واورد عليه ان الهيولى العنصرية تتخصص احد موصوف بالاضداد واجيب بان الموصوف بالاضداد بالذات هى الصور المتعددة
ولا يتصف الهيولى بها الا بالتبع قلت والمحتاج الى هذا التكلف هو من يعترف بالهيولى واما المتكلم فلا يحتاج اليه او على بعضها وهى مستوية
الاقدام فى افادة المدح والنقص لو حذف لفظ الاقدام لكان احسن ولكنه اراد البلاغة بالاستعارة واصل هذا الكلام مستعار من القائمين
فى صف القتال ثم لا يخفى ان الاستواء محل بحث فان بعضها حرية بالمدح وبعضها حقيقة بالنقص كالصورة الحسنة والقبيحة وفى عدم
دلالة المحدثات عليها هذا زعم منهم ان وجه ثبوت الصفات للواجب هو دلالة المصنوعات عليها والتبس عليهم ان المحدثات طرق
ترشدنا الى العلم بوجودها وليست عللا لثبوت الصفات للواجب فى نفس الامر فيفتقر الواجب تعالى الى مخصص حتى يخصص بعض
الصفات بالواجب ويدخل تحت قدرة الغير وهو المخصص فيكون حادثا واورد عليه انه يجوز ان يكون المخصص قديما موجبا لا
مختارا بخلاف مثل العلم والقدرة والحيوة فان ثبوتها للواجب لا يحتاج الى مخصص فانها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها لان
مبدع العالم على النمط العجيب لا بد ان يكون حيا عليما قديرا واضدادها كالجهل والعجز والموت صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها
بل تدل على نفيها لانها تمسكات ضعيفة دليل لقوله لا على ما ذهب اليه المشائخ توهن من الايهان اى تضعف عقائد الطالبين و
توسع من الايساع او التوسيع مجال الطاعنين اى طريقهم زعما منهم من الطالبين والطاعنين ان تلك المطالب العالية مبنية على

مثل هذه الشبهة الواهية اى الضعيفة والدليل الفاسد يسمى شبهة ومما يجب ان يعلم ان هذه الاستدلالات انما هى من المشائخ الماتريدية
وهم حنفية ماوراء النهر واكثرها ذكروا من الادلة يكون من قبيل الاقناعات واما المشائخ الاشعرية فلهم يد طولى فى التدقيق كالامام الرازى
والآمدى والقاضى العضد والشارح والسيد السند وكلمة الانصاف ان كلام الماتريدية بعامة الامة انسب وانفع وكلام الاشعرية
بالمدققين واحتج المخالف وهو المجسم والمشبه بالنصوص الظاهرة فى الجهة كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقوله الرحمن على العرش
استوى وقوله عليه الصلوة والسلام لامرءة اين الله قالت فى السماء قال هى مؤمنة كما فى صحيح مسلم والجسمية نحو من اتانى يمشى اتيته
هرولة كما فى الصحيحين والصورة نحو ان الله خلق آدم على صورته والجوارح اى الاعضاء من الجرح وهو الكسب كقوله عليه الصلوة والسلام
قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وبان كل موجودين فرضا لابد ان يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له اريد بالمماسة ما يعم
الملاقات بالاطراف والتداخل او منفصلا عنه مباينا له فى الجهة بحيث اذا كان احدهما فى جهة الجنوب عن الاخر كان الاخر فى جهة شمال
عنه والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم اى نزه عن الحلول فى العالم وعن حلول العالم فيه فيكون مباينا للعالم فى الجهة فيكون فى جهة العلو
على طبق النصوص ولانها اشرف الجهات فيتحيز اذ كل ما فى الجهة فهو فى حيز بالضرورة فيكون جسما او جزء جسم لان كل متحيز كذلك وانما
ذكر كونه جزء جسم لاستيفاء الاقسام المحتملة والا فلا قائل به من هؤلاء المستدلين ولا يمكنهم القول بالحلول والاتحاد كما يدل عليه
استدلالهم مصورا متناهيا لان كل جسم فهو كذلك للبرهان على تناهى الابعاد والتناهى علة للصورة والجواب ان ذلك اى القول
بان كل موجودين اما متلاقيان او متباينان وهم محض خالص وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والوهم قوة فى الدماغ يحكم
على غير المحسوسات ويصادم البديهيات والنظريات القاطعة بالاحكام الباطلة كحكمه بالخوف عن المقابر والموتى وان ما وراء العالم
فضاء غير متناه فلا عبرة بحكمه والادلة القطعية اى البراهين العقلية قائمة على التنزيهات لان وجوب الوجود يقتضى التنزيه قطعا
وهذا كلام مشترك فى الجواب عن دليلهم المعقول والمنقول اما عن الاول فلما تقرر ان حكم الوهم على خلاف العقل باطل واما عن الثانى
فلقوله فيجب ان يفوض التفويض سپردن علم النصوص الى الله تعالى قد ذهبت الاشاعرة الى ان النص المخالف للدليل العقلى
مصروف عن الظاهر لان صحة النص انما تعرف باستدلال عقلى هو انه كلام صاحب المعجزة المصدق من عند الله فالعقل هو اصل
النقل فلا يدفع الاصل بالفرع بل ذهب جمهورهم الى ان النصوص لا تفيد القطع بمعانيها اصلا لان اللغة والصرف والنحو انما نقلها
الاحاد كالاصمعى والخليل وسيبويه ومع هذا فاحتمال المجاز والاشتراك قائم ولكن الصحيح خلافه اذ من العربية ما نقل بالتواتر وقد
تقوم القرائن على ان المراد هذا المعنى وذلك فلا يمتنع ان يفيد بعض النقليات القطع على ما هو دأب السلف اى عادة
العلماء الاقدمين من الصحابة والتابعين وتبعهم ايثارا اختيارا علة للتفويض للطريق الاسلم لانه يحتمل ان يكون التاويل فيها ممنوعا
وعلى تقدير الجواز يحتمل ان يقع التاويل على خلاف مراد الله تعالى او يأول بتأويلات صحيحة اى مطابقة لقواعد الشرع والعربية غير
مخلة ببلاغة القرآن وشرط بعض الائمة ان لا يقطع بمراد الحق سبحانه على ما اختار المتاخرون دفعا علة للاختيار لمطاعن الجاهلين
وهم المبتدعة يقولون مذهب اهل السنة مخالف للنصوص وجذبا لضبع القاصرين الجذب المد بالفارسية كشيدن والضبع

العضد وبالفارسية بازو والقاصر من ضعفاء المسلمين شبههم بمن يسقط فلا يستطيع القيام فيحتاج الى من ياخذ بيده سلوكا علة ليأول وفى بعض النسخ بالواو وهو احسن للسبيل الاحكم لانه اقوى فى دفع المخالفين وجذب القاصرين من التفويض وتوضيح الكلام ان هذه النصوص تسمى المتشابهات ونصوص الصفات المتشابهة وعلماء السنة بعد اجماعهم على ان معانيها الظاهرة غير مرادة ذهبوا مذهبين احدهما مذهب السلف وهو الايمان بما اراده الله سبحانه وتفويض علمها اليه تعالى مع تنزيهه عن التجسم والتشبه وقالوا الاستواء على العرش واليد والرجل وسائر ما نطق به تلك النصوص صفات للحق سبحانه لا نعرف كنهها وفى بعض نسخ الفقه الاكبر المنسوب الى الامام الاعظم ان تاويلها ابطال للصفات وهو قول المعتزلة انتهى ثانيهما مذهب الخلف تفسيرها بما يليق به تعالى لاشتهار المذاهب الفاسدة فى زمانهم وتضليل المشبهة عوام المسلمين ففعلوا ذلك حفظا للدين وقال طائفة من المحققين هذا الخلاف مبنى على تفسير قوله تعالى هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به فمذهب السلف الوقف على الجلالة على ان تاويله خاص بعلمه تعالى ويؤيده قراءة ابن عباس ويقول الراسخون فى العلم آمنا به رواه الحاكم ومذهب الخلف عطف قوله والراسخون على الجلالة ويعضده قول ابن عباس انا ممن يعلم تاويله رواه ابن المنذر وهم يخصون ذم تاويل المتشابه بمن يأوله على وفق بدعته كالمشبهة ولا يشبهه شئ اى لا يماثله فسر بذلك لان المشابهة فى المشهور هى الاتحاد فى الكيف كاتحاد الشمس والنار فى الضوء والكافور والكاغذ فى البياض فهى غير متصورة فى الواجب تعالى فلا يحسن نفيها بل لا يجوز لايهامه انه معروض الكيف اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة اى الاتحاد بالنوع وهو ان يشتركا فى جميع الذاتيات ولا يختلفا الا بالعوارض المشخصة كزيد وعمرو فظاهر لان المماثلة بهذا المعنى يستلزم تعدد الواجب تعالى واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر السد بند كردن رخنه را من حد نصر اى يصلح كل واحد منهما تفسير للسد واشارة الى ان المعتبر سد كل من الطرفين كما هو شان المفاعلة لما يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده تعالى فى شئ من الاوصاف الوجودية فان اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى عما فى المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما اى بين اوصاف الواجب تعالى واوصاف مخلوقاته حتى قيل ان الاشتراك لفظى كاشتراك العين بين الباصرة والذهب قال فى البداية القائل هو الامام الزاهد نور الدين احمد بن محمود البخارى المشهور بالامام الصابونى فى كتابه بداية الكلام والمقصود من النقل تائيد قوله لا مناسبة بينهما ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وحدث النسخ ههنا مختلفة ففى بعضها علم بفتحتين وهو فى اللغة ما يعلم به الشئ ولذا يسمى النحاة الاسم الخاص بالشخص علما واراد به ههنا ما يكون والا على ان له خالقا وهذا من لوازم الحدوث فقوله محدث تفسير له او تاكيد وفى بعضها بكسر العين وسكون اللام وهو اطناب اريد به التصريح والتوضيح بحدوث علمنا وسقط فى بعضها لفظ علم وهو احسن ووقع فى بعضها علم ومحدث بالعطف بينهما وليس بجيد لانه ذكر فى الطرفين خمسة امور على حسب التقابل فلو زيد الواو صار الطرف الاول ستة وغاية ما يقال فى توجيهه ان العلم

بفتحتين وحدث عطف تفسيري فهما في حكم الواحد وجاز الوجود متجدد في كل زمان كما هو مذهب الاشعري من عدم بقاء الاعراض فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى كلمة لو مشكلة لانها تستعمل في مواضع التردد وقيل هي بمعنى اذا قلت وبعض الاشكال لان كون العلم الالهي موجودا وصفة ليس متنزلا بل ثابتا والجواب ان هذا من مسامحتهم في عباراتهم والمعنى اذ اثبت العلم صفة لله تعالى لكان موجودا قيل مجرد كونه صفة لا يستلزم كونه موجودا لان الصفات قد تكون اعتبارية كصفات الافعال عند الاشعري قلت اراد اثباته بدلائل وهي تدل على وجوده وصفة ذكرها مقابلة للعرض ارشادا الى ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى فلا يرد انه تكرار عبث او اتحاد بين الشرط والجزاء وقديما وواجب الوجود قيل ان اريد الوجوب الذاتي لزم تعدد الواجب وان اريد الوجوب بالغير لم يكن جهة للامتياز لان الممكن ما لم يجب لم يوجد ويمكن الجواب باختيار الشق الاول كما هو رأي الامام الضريري والمستحيل عنده تعدد الذوات الواجبة لا الصفات الواجبة واجاب بعضهم بان معناه استغناءها من غير ذات الواجب تعالى بالقيام به وعندي انه اراد بوجوب وجودها وجوب ثبوتها للموصوف فها ودائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه واعترض على كلام البداية بوجوه احدها ان تعميم الوجوه مما لا يتفرع على هذا الدليل ويمكن ان يجاب اولا بانه اراد بوجه من الوجوه المذكورة وثانيا بانه يعرف منه انتفاء التماثل فيما وراءها بالمقايسة الثاني ان نفي التماثل بوجه من الاشتراك في الموجودية مما لا يصح ويمكن الجواب بان هذا الاشتراك ساقط عن الاعتبار اما لانه اشتراك لفظي بناء على ان الوجود غير مشترك معنى بل وجود كل شيء عينه واما لانه لا يمكن اعتبار التماثل الا بين موجودين الثالث ان علمنا بان الله سبحانه قادر يماثل علمه تعالى في كونه حكما ايجابيا صادقا واجيب بان المراد بعلم الحق والخلق جنس العلمين ولا شك ان جنس علم الخلق لا يساوي جنس علم الحق ولا عبرة بهذا القدر من المشابهة واجاب بعضهم بان هذا من عدم الفرق بين العلم والمعلوم وقد صرح بان المماثلة بين الشيئين عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفى المماثلة للمحشين في تفسير هذا المقام اقوال احدها انه اراد بيان التناقض بين كلامي صاحب البداية لان قوله فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه يدل على ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة وصرح صاحبها في موضع اخر بان المماثلة لا تحصل الا بالاشتراك في جميع الاوصاف الثاني ان صرح ماض مجهول اي صرح العلماء بذلك فح يكون المقصود ان كلام صاحب البداية يناقض ما صرح به العلماء الثالث ان هذا الكلام المنقول عن البداية مشتمل على التناقض والتصريح مفهوم من نفي التماثل بين علم الحق وعلم الخلق مع اشتراكهما في الموجودية الرابع انه لم يرد بيان التناقض بل معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة وانه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا وقوله قد صرح تائيد لقوله لا يماثل سواء كان معلوما او مجهولا والثاني احسن وقال الشيخ ابو المعين بفتح الميم وهو واحد اعاظم الحنفية بما وراء النهر في التبصرة معترضا على من شرط الاستواء من جميع الوجوه في المماثلة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب من نحو التدريس والافتاء وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة من الاوصاف البدنية والاخلاق الروحانية وما يقوله الاشعرية من انه لا مماثلة الا بالمساواة في جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه الصلوة والسلام قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل اي بيعوها حال كونها مثلا بمثل بلا زيادة في

كيل فانه ربوا قال القارى فى تخريج احاديث الشرح هذا منقول بالمعنى والاختصار من حديث ابى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم قال الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد واستزاد فقد اربى الآخذ والمعطى فيه سواء رواه مسلم واراد الاستواء فى الكيل لا غير وان تفاوت الوزن بان يكون حنطة اثقل من حنطة وعدد الحبات والصلابة تختى والرخاوة نرمى انتهى كلام التبصرة والظاهر انه لا مخالفة لا بين كلام الاشعرى واللغة والحديث ولا بين كلامى صاحب البداية ولا بين كلامه وكلام القوم لان مراد الاشعرى المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا بان لا يكون كيل اكثر من كيل وليس مراده الاستواء فى الوجوه كلها على الاطلاق فانه غير معقول بين شيئين وعلى هذا اى على المساواة فيما به المماثلة ينبغى ان يحمل كلام البداية ايضا اراد كلامه الذى اشار اليه الشارح بقوله وقد صرح وهذا ان كان الفعل معلوما اما ان كان مجهولا فالمراد قوله فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه وذلك لانا لو عممنا الوجوه فنفى المماثلة غير صحيح اذ كل من العلم القديم والحادث صفة قائمة بذات ومتعلقة بالمعلومات وموجبة لانكشافها والا اى وان كان المماثلة هى المساوات فى جميع الاوصاف فالتماثل لا يتحقق بين شيئين اصلا فاشتراك الشيئين فى جميع الاوصاف ومساواتهما فى جميع الوجوه يرفع التعدد ويستلزم الاتحاد فكيف يتصور التماثل لانه نوع التعدد فملخص كلام الشارح انهم اختلفوا فى تعريف المماثلة فقيل الاشتراك من كل وجه وقيل يكفى المساواة من بعض الوجوه والحق انما المساواة فى جميع الوجوه التى اعتبرت المماثلة فيها وعليه ينزل كلام الفريقين انتهى ولا يخفى انه لا مماثلة بين الحق والخلق على كل من هذه التعريفات فانه وان وقع الاشتراك فى بعض الصفات كالعلم لكن صفاته اجل فلا مساواة ولكن يرد عندى على ما حققه الشارح تماثل السواد والبياض فى اللونية بل الجوهر والعرض فى الامكان وهذا مخالف لاصطلاح الجمهور بل لكلامه فى مصنفاته ايضا لان التماثل عندهم مقابل للتضاد والمذكور فى مطولات الفن ان الاثنين عند اهل الحق ثلثة اقسام المثلان والضدان والمتخالفان اما المثلان فهما المتحدان بالنوع وبعبارة اخرى موجودان مشتركان فى جميع صفات النفس وصفة النفس ما دل على الذات كالموجودية والجوهرية والانسانية ويقابلها الصفة المعنوية وهى ما دل على معنى زائد على الذات كالتحيز والحدوث ويلزم المشاركة فى صفات النفس المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذا قال المثلان ما يسد احدهما مسد الآخر فى الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا واما الضدان فهما معنيان يستحيل اجتماعهما فى محل كالسواد والبياض واما المتخالفان فما سوى المتماثلين والضدين كالحيوان والانسان انتهى ولعل الشارح جرى على مصطلح الماتريدية ولكل ان يصطلح ان قلت فالسد مسد الآخر من لوازم الاتحاد بالنوع الذى يعبر عنه بالاشتراك فى جميع صفات النفس كما قال الشارح فى التهذيب المثلان موجودان يشتركان فى جميع صفات النفس ولذا يسد احدهما مسد الآخر انتهى فلا يصح قوله اما اذا اريد بالمماثلة الخ قلت فيه وجهان احدهما ان حاصل الاتحاد والسد وان كان واحدا لكن وحدته تحتاج الى تامل فاراد نفى المماثلة بكل من التفسيرين المشهورين نظرا الى تغايرهما بحسب الظاهر الثانى انه لم يقصد السد فى جميع الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة كما هو عرف المتكلمين بل اعم من ان يكون فى البعض او الكل فعلى هذا لا يكون حاصل التفسيرين واحدا بل يكون الزمرد والذباب متماثلين فى الخضرة مع تغاير الحقيقة ولا يخرج

من علمه وقدرته قيل نبه بالاضافة على ان علمه وقدرته زائدان على ذاته كما هو مذهب الاشاعرة شيء لا يخفى ان معلوماته اكثر
من مقدوراته فان الذات والصفات والمحالات معلومات لا مقدورات فنظم المصنف العلم والقدرة في سلك واحد ليس
بجيد لفصل عبارته عن اداء عموم العلم سواء فسرنا الشيء الموجود او الممكن ولا يجوز ان يراد به ما يصح ان يعلم ويخبر عنه لانه يلزم
القدرة على المحالات قيل ثم الظ ان المراد بالشيء الموجود اذ لو اريد الممكن لم يحصل الرد على الدهرية واورد عليه ان الموجود لا
يكون مقدورا والجواب عندي ان المراد هو القدرة على التصرف فيه لا على ايجاده فيصح الكلام وان كان قاصرا عن اداء عموم
القدرة اما عدم القدرة على المحال فليس نقصا لان تعلق الارادة به محال فلا عجز وقال بعض الاكابر بل هذا نقص في المحل حيث
لم يستعد تعلق القدرة به لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار الى المخصص الظاهر عندي انه دليل ثان يحتمل
ان يكون تفسيرا للنقص وانما يثبت الافتقار لان نسبة جميع المعلومات والمقدورات اليه على السواء وههنا بحثان البحث الاول
اورد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم فلا نقص ولا افتقار كما في عدم تعلق القدرة بالمحال واجيب بان المراد
بالشيء في كلام المص الموجود وقد ثبت ان كل موجود صادر عنه بالاختيار ولا شك ان الاختيار يستدعي سبق العلم ويدفع الجواب بان
الموجودات غير منحصرة في الصادر بالاختيار بل الواجب موجود فللخصم ان يمنع تعلق علمه بذاته كما زعم بعض قدماء الضالين وعندي فيه
بحث لان علمه بذاته وصفاته بديهي والمنكر مكابر والحاجة الى الاستدلال انما هي فيما سواها البحث الثاني استدل الاشاعرة على عموم
القدرة بان المقتضي للقدرة ذاته تعالى والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء مع ان النصوص
القطعية اي غير القابلة للتاويل ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة وهذا دليل نقلي بعد عقليين وايضا دل الاجماع على عمومهما
فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير تفريع على الادلة مقتبس من تلك النصوص فهو من حيث الاقتباس مدعى ومن حيث الاصل
دليل لا اي ليس الامر كما زعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات قالوا هو يعلم الجزئيات المجردة عن المادة كالعقول والنفوس ولا
يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة كزيد وعمرو ام لا كالافلاك والكواكب وقد يزعم ان انكارهم مخصوص بالمتغيرة ليس بصحيح
واستدلوا بوجهين احدهما ان الجزئيات المادية متشخصة باشكال واوضاع جزئية يشار اليها بالاشارة الحسية فلو انطبعت صورة في
عاقل مجرد لزم ان يكون المجرد قابلا للاشارة الحسية وهو محال اجيب بانه مبني على ان العلم هو بانتقاش الصورة في العالم وهو ممنوع
عندنا بل هو نسبة بين العالم والمعلوم الثاني ان الجزئيات المتغيرة لو دخلت في علم الواجب تعالى لزم التغير في علمه والجواب ان التغير
انما يلزم في اضافة العلم لا في نفسه وقد يجاب بان العلم بان زيدا سيوجد وبانه موجود وبانه كان موجودا واحد بالنسبة الى الله سبحانه
والفرق انما هو بالنسبة الى الحوادث وههنا بحث واعتنى المتاخرون من المتكلمين بتهذيبه وهو ان الحكماء لا ينكرون العلم بالجزئيات
بل صرحوا بانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماء والارض وكيف ينكرونه وهم يقولون بان الواجب يعلم نفسه ويعلم العقول وبان
العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول بل مرادهم انه يعلم الجزئيات على طريق الكلية ومثلوه بعلم المحاسب ان في نصف رمضان من سنة
كذا خسوف القمر فهذا علم كلي بمعلوم جزئي ولا يتغير بحال وهذا القول وان كان خلاف الحق لكن ليس بشديد الشناعة ولذا

قال صاحب الفتوحات الفلاسفة لا يكفرون فى مسئلة العلم وان كفروا بوجوه اخر وانه لا يقدر على اكثر من واحد وهو العقل عندهم مستدلين بانه تعالى واحد من جميع الوجوه والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يمكن ان يصدر عنه الجسم لانه مركب مشتمل على الكثير فالصادر عنه جوهر مجرد واحد يسمى العقل ثم صدر عن هذا العقل عقول واجسام بالترتيب المفصل فى كتبهم والجواب بانا لا نم الوحدة بالمعنى الذى زعموا بل له صفات فيصح صدور الكثير عنه وانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما استدلالهم عليه بانه لو صدر شيئان كان مصدرية هذا غير مصدرية ذلك فيلزم التركيب فضعيف لان المصدرية امر اعتبارى ثم اعلم ان المحققين من الحكماء على ان معطى الوجود هو الحق سبحانه وان الممكن لا يوجد شيئا وان العقل واسطة بمنزلة الشرط والالة وان الكل مقدورات الحق تعالى ومخلوقاته فكلام الشارح مبنى على ما اشتهر من مذاهبهم او على ان اراد القدرة بلا واسطة ان قلت الفلاسفة ينكرون القدرة ويقولون بالايجاب فلا يصح قوله لا يقدر على اكثر من واحد اجيب بانهم يسمون الايجاب قدرة ولا كما يزعم الدهرية قوم ينسبون الكائنات الى الدهر فمنهم من يظن انه لا خالق سواه ومنهم من يعترف بالصانع سبحانه لكن يجعل الدهر كالشريك له من انه لا يعلم ذاته مستدلين بان العلم نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تقتضى تغاير طرفيها واجيب اولا بان التغاير الاعتبارى كاف كعلمنا بنفوسنا وثانيا بان ما ذكرتم خاص بالعلم الحصولى وعلم الشئ بنفسه حضورى ولا كما يزعم النظام هو ابراهيم بن سيار امام المعتزلة ويسمى شيطانهم وهو مقتداهم فى خلط الفلسفة بكلام الاعتزال انه لا يقدر على خلق الجهل القبيح تعميم بعد تخصيص واستدل بان خلق القبيح مع العلم بقبحه شر بل نقص وجهل واجيب بانه لا يقبح من الله شئ وله ان يتصرف فى خلقه كيف يشاء على ان الدليل يدل على عدم الخلق والمدعى عدم القدرة ولا كما يزعم البلخى هو ابو القاسم المشهور بالكعبى انه لا يقدر على مثل مقدور العبد قال اذا حرك الله سبحانه جوهرا ثم حركه العبد فالحركتان غير متماثلين بل مختلفان بالماهية واستدل بان فعل العبد ان اشتمل على صلاح فهو طاعة او فساد فهو معصية وان خلا عنهما فهو عبث وفعل الحق سبحانه منزه عن الكل اجيب بان فعل العبد انما يوصف بهذه الاوصاف على حسب غرضه ودواعيه والا فهو فى نفسه حركة او سكون وفعل الحق سبحانه منزه عن الغرض والدواعى فلا يمكن ان يوصف بها ولا كما يزعم المعتزلة كالجبائى وابنه ابى هاشم انه لا يقدر على نفس مقدور العبد اى عين فعله مستدلا بالتمانع وهو انه لو اراد الله سبحانه ان يوجد فعلا فى العبد اراد العبد عدمه فان وقعا لزم اجتماع النقيضين وان لم يقع ارتفع النقيضان وان وقع احدهما فلا قدرة للآخر والمفروض انه قادر واجيب اولا بانه لا تاثير لقدرة العبد عندنا بل خالق افعاله هو الحق سبحانه وثانيا بعد تسليم التاثير ان قدرة الحق سبحانه اقوى فيقع مقدورها ولا يلزم نفى قدرة العبد بل عجزه عن مصادمة القدرة الالهية وهذا ليس بمحال كما يعجز عن مصادمة من هو اقوى منه من الحيوانات ومن المخالفين فى عموم القدرة الصابية نسبوا الكوائن الى قدرة الكواكب على حسب تغير اوضاعها ومسيرها فى البروج وهذا كفر اما القول بان الكواكب اسباب وعلامات بتسخير الواجب تعالى فلا كفر بل قد اعترف به المحققون كالامام الغزالى وصاحب الفتوحات ومنهم الثنوية قالوا لا يقدر على فعل الشر ارادوا بالشر ما لا يلائم اغراض الحيوانات كالحر والبرد الشديدين والقحط والطاعون والامراض والاوجاع وزعموا ان خالقها الثانى يسمى اهرمن نعوذ بالله من الضلال

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الصفات قال المصـ قدس سره وله صفات قيل قدم المسند للقصر فيه ان حق التقديم لنكارة المبتدأ ثم الاشاعرة على ان صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن دلائلهم انما تدل على زيادة مفهوم الصفات على مفهوم الذات لا على زيادة حقائق الصفات على حقيقة الذات وذهب الحكماء والصوفية والمعتزلة الى انها عين ذاته بمعنى ان كل ما يظن انه صادر عن صفاته فهو صادر عن ذاته المقدسة لما ثبت شرعا وعقلا من انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك كالسميع والبصير ومعلوم بحسب اللغة والعرف ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب والا لم يصح الحمل لانه في حكم حمل الشيء على نفسه وانما اقام الشـ الدليل على زيادة الصفات مع ان المقام يقتضي اثبات الصفات فقط اتباعا للمشائخ في قولهم ان انكار زيادة الصفات انكار للصفات وليس الكل الفاظ مترادفة دليل ثان تقريره لو كان العلم والقدرة مثلا عين الذات كان المفهوم من العلم والقدرة شيئا واحدا فيلزم ترادفهما وكذا في العالم والقادر والترادف باطل وعلى هذا فالمراد بالكل الصفات ويحتمل ان يكون من تتمة الدليل الاول والمقصود به اما توضيح زيادة المفهوم والمراد بالكل الواجب والصفات واما اثبات تعدد الصفات بعد اثبات زيادتها لئلا يظن ان العالم والقادر ونحوهما صفة واحدة زائدة على الذات والمراد بالكل الصفات وان صدق المشتق على شيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له هذا دليل ثالث وقال بعض المحشين معطوف على ان كلا من ذلك اه حال وان المجموع دليل واحد وانت تعلم ان ما اخترنا اوفق بكلام الشارح وتقرير هذا الدليل على ما نقل عن قدماء الاشاعرة ان معنى الضارب مثلا من ثبت له الضرب وهذا ثابت في الشاهد باستقراء المشتقات كالراكب والجالس والقائم فكذا في الغائب واورد عليه اولا ان قياس الغائب على الشاهد غير صحيح كما حققه المتاخرون اما الجواب بان هذا مما لا يختلف في الشاهد والغائب فدعوى بلا دليل وثانيا ان الاتصاف بالمشتق لا يقتضي وجود الماخذ كالاعمى فان العمى عدم والمقصود وجود الصفات الزائدة فثبت له صفات العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك تفريع على الدلائل الثلثة لا كما يزعم المعتزلة اي اكثرهم انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك نحو سميع لا سمع له فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له اجيب بانهم قالوا عالم بذاته لا بعلم زائد وهذا معنى معقول لا استحالة فيه وقد نطقت النصوص كقوله تعالى ان الله عليم قدير بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة اي المحكمة المشتملة على العجائب على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما قادرا وجه ثان وثالث في رد المعتزلة   النفي في سلك واحد لتعلقه بكل واحد منهما وان كان كلمة على توهم تعلقه بالثاني فقط واورد على الثاني ان صدور الافعال المتقنة انما تدل على المعنى الاضافي الذي هو نسبة بين العالم والمعلوم واما على الصفة التي هي مبدأ الاضافة فلا ولما كان يسبق الى اوهام العامة من زيادة الصفات ان الصفات الزائدة اعراض حادثة مستحيلة البقاء على قياس صفاتنا فكيف يصح اثباتها للواجب المنزه عن قيام الحوادث دفعه بقوله وليس النزاع في العلم والقدرة التي انث الموصول لانه صفة لكل من العلم والقدرة على سبيل التنازع وتاويلهما بالصفة اولانه ذكر العلم والقدرة واراد الصفات كلها من باب ذكر البعض وارادة الكل هي من جملة الكيفيات اي الاعراض المعدودة من مقولة الكيف والملكات تخصيص بعد تعميم فان الملكة هي الكيفية الراسخة التي يعسر زوالها ويقابلها الحال وهي الكيفية

الغير الراسخة فعلم المدرسين ملكة وعلم المبتدى حال لما صرح به مشائخنا من ان الله تعالى حى وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء عطف تفسيرى والله تعالى عالم وله علم ازلى شامل للكليات والجزئيات ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضرورى ولا مكتسب لان المنقسم الى الضرورى والكسبى هو العلم الحادث فقط ان قلت لم لا يجوز ان يكون علم الله سبحانه كله ضروريا وكذا فى سائر الصفات بل النزاع فانه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم بكسر اللام على التوصيف وفى بعض النسخ لصانع العالم بفتحها على الاضافة علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة و المعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وهذا التعلق عبارة عن نسبة بين الذات و المعلومات وهو عند المعتزلة حال اى لا موجود ولا معدوم ويعبرون عنه بالعالمية وبالمقدورات قادرا ويسمون هذا التعلق بالقادرية الى غير ذلك فلا يلزم تكثر فى الذات اشارة منهم الى دفع السوال اورده الاشاعرة وحاصل السوال ان الصفات كثيرة كالعلم والقدرة فلو كانت عين الذات لزم تكثر الذات وهو باطل وتقرير الجواب انه لا تكثر فى الذات بل فى تعلقاتها وهى خارجة عن الذات ولا يلزم تعدد فى القدماء والواجبات اشارة الى اعتراض على الاشاعرة وهو ان القول بالصفات الزائدة القديمة يوجب كثرة القدماء وهو ظاهر وكثرة الواجبات لان الصفات لو كانت ممكنة لكانت حادثة لقاعدتكم ان كل ممكن حادث والجواب عن قولهم يلزم تعدد القدماء ما سبق فى شرح القديم من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم بل اللازم تعدد الصفات القديمة وهو غير محال وسكت الشارح عن جواب تعدد الواجبات حوالة على ما يجئ وحاصله استثناء الممكن القائم بالقديم عن قولهم كل ممكن حادث ويلزمكم خطاب للفلاسفة والمعتزلة بما يرد على مذهبهم من المحالات ثانيا بعد ما رد عليهم بالوجوه السابقة وكان الاحسن فى الترتيب جمع الكل كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق لان الكل عبارة عن ذات الواجب تعالى على مذهبكم واجيب بان هذا المحال انما يلزم على من يقول باتحاد مفهومات الكل وهم لا يقولون به وكون الواجب غير القائم بذاته هذا محال ثان وبيانه ان الصفات غير قائمة بذاتها بل بموصوفها بالبديهة فيلزم على تقدير اتحاد الذات والصفات ان يكون الواجب قائما بالغير واجيب بانه انما يلزم على من قال بالزيادة والاتحاد معا وهم لا يقولون به الى غير ذلك من المحالات فمنها انا نحتاج بعد اثبات الذات الى اثبات الصفات ولو اتحدت لم نحتج اليه ومنها ان الاتحاد يجعل الحمل لغوا فى قولنا الله عالم واجيب بقى ههنا كلام شريف القدر وهو ان ادلة المتكلمين على زيادة الصفات ضعيفة وايضا يرد عليهم اشكالات صعبة سواء قالوا بانها واجبة او ممكنة اما اعتذارهم بانها لا عين الذات ولا غيرها فمما يصعب تحقيقه ولذى ترى كثيرا من اهل التحقيق يذهب الى عينية الصفات وقال الامام عبد الوهاب الشعرانى فى القواعد الكشفية صفاته عينه وان لم تصل الى ذلك الا بالسلوك على شيخ وجب عليك السلوك ليرفع عنك الحجاب ونقل بعض الصوفية عن علىؓ قال كمال الاخلاص نفى الصفات اى الزائدة و قال بعض الاكابر يكفى المؤمن ان يعتقد ان الله سبحانه عالم قادر سميع بصير واما الخوض فى العينية والغيرية فتركه اولى ازلية اى قديمة والازل فى اصل اللغة بمعنى الضيق واطلق على القدم لان العقل يضيق عن تصور ابتدائه واختار صاحب

القاموس انه ماخوذ من لم يزل وان همزته منقلبة عن الياء كقولهم في الرمح المنسوب الى الملك ذى يزن ازنى لا كما زعم الكرامية هم اصحاب ابى عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على الصحيح وقد يقال بالفتح والتشديد طائفة من المشبهة وكثيرا ما يقلدون فى الفروع امامنا الاعظم كما قال شاعرهم الفقه فقه ابى حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام من ازلية صفات لكنها حادثة سوى القدرة واستدلوا عليه بوجوه احدها ان السمع والبصر والكلام لا تعقل الا بوجود مسموع ومبصر ومخاطب الثانى انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بان زيدا وجد بعد ما كان عالما بانه سيوجد واجيب عن الوجهين بانه لا يلزم من حدوث تعلق الصفة حدوث نفسها الثالث علة صحة قيام الصفة بذاته تعالى هو كونه صفة كمال من غير تقييد بازلية اذ الازلية عدم الاولية والعدم لا يكون علة ولا جزء علة فيصح قيام كل صفة كمال ولو حادثة واجيب بانه يجوز ان يكون الحدوث مانعا والقدم شرطا لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى علة للنفى والمراد الحوادث الموجودة وذلك لان الصفة تطلق على معان احدها معنى حقيقى محض كالحيوة ثانيها معنى حقيقى ذو اضافة كالعلم والقدرة والسمع والبصر والارادة والكلام والتكوين عند الماتريدية ثالثها اضافة ككونه تعالى قبل العالم ومعه وبعده والتكوين عند الاشعرية رابعها سلب النقائص ككونه ليس بجسم ولا عرض خامسها سلب ما يجوز ككونه تعالى ليس مع زيد بعد ما كان فالقسم الاول والرابع لا تجدد فيه مطلقا والثانى لا يتجدد فى نفسه ويتجدد تعلقاته والثالث والخامس يتجدد بنفسه اجماعا من العقلاء لانهما امران اعتباريان لا قيام لهما بذاته تعالى فى الحقيقة وكثيرا ما يتوهم من تجددهما ان مذهب الكرامية حق فاحفظه واحتج الاشاعرة على الكرامية بوجوه الاول لو كان الحادث نقصا فقيامه بذاته تعالى محال وان كان كمالا فالخلو عنه قبل حدوثه محال الثانى لو جاز ذلك لجاز وجود الحادث فى الازل لان القابلية من لوازم الذات والا لزم انقلاب الامتناع الذاتى بالامكان الذاتى وهو محال ووجود الحادث فى الازل باطل الثالث لو قام به الحادث للزم التغير فى ذاته تعالى وهو محال وللقوم فى هذه الدلائل مناظرات قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به لا كما زعم المعتزلة من انه بكلام هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ ولسان جبريل عليه السلام والنبى صلى الله عليه وسلم وشجرة موسى عليه السلام الى غيرها من الاجسام زعما منهم ان الكلام النفسى باطل واللفظى حادث لا يقوم بذاته تعالى واستدلت الاشاعرة بالاستقراء الدال على ان اسم الفاعل لا يشتق لشئ والفعل قائم لغيره واورد عليه المعتزلة بانه يسمى خالقا والخلق هو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله ولا شك ان المخلوق لا يقوم بذاته تعالى واجيب بان للخلق معنيين التاثير والمخلوق والاشتقاق بحسب الاول واعترض المعتزلة على الجواب بان التاثير ثم لانه ان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا احتاج الى تاثير اخر فيتسلسل واجيب بانه نسبة والنسب امور عدمية يعتبرها العقل ولا وجود لها فى الخارج فلا يحتاج الى تاثير اخر لكن مرادهم نفى كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته تعالى دفع لما يرد من انك حكيت عنهم نفى الصفات وكونها عين الذات فكيف يقولون بان كلامه قائم بغيره اوتضعيف لاحتجاج اصحابنا عليهم بان قيام صفة الشئ بغيره سفسطة ولما شرطية والجزاء قوله اشار الى الجواب تمسك المعتزلة بان فى اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله فيلزم قدم غير الله سبحانه و

تعدد القدماء المغائرة للحق تعالى بل يلزم تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين من الاشاعرة والتصريح به في كلام المتاخرين كالامام حميد الدين الضريري من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته من بيان لما وقعت الحال انه قد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء الوجود والعلم والحيوة والمراد هم نصارى الفترة قبل ان يبعث نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم وقد صرح صاحب الشرع بكفرهم مع انهم كانوا على شريعة عيسى عليه السلام وهي دين الحق في ذلك الزمان فعلم ان سبب كفرهم هو قولهم بالقدماء الثلثة وقد يزعم ان المراد هم النصارى بعد البعثة وهو باطل لان كفرهم ظ بانكارهم هذه الشريعة المقدسة ولو كانوا غير قائلين بالقدماء الثلثة فما بال الثمانية اى ما حال اثبات ثمانية من القدماء وهي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والتكوين والمعنى ان القائل بالثمانية اولى بالتكفير من النصارى او اكثر كما ذهب بعض علماء ماوراء النهر الى ان التخليق والترزيق والاحياء والتصوير ونحوها صفات على حدة غير مندرجة في التكوين وكما ذهب اليه الاشعري من ان المتشابهات كاليد والرجل والاستواء على العرش والضحك ونحوها صفات لا نعرف كنهها ولا يجوز تاويلها اشار الى الجواب انما قال اشار لان المقصود اصالة هو بيان حكم الصفات ولان الجواب انما يتم بنفي التغاير بين الذات والصفات وبين الصفات والمصنف اكتفى بالاول وترك الثاني مع الحاجة اليه ونفي العينية مع عدم الحاجة اليه فالجواب غير مقصود ولكن في قوله لا غير اشارة الى ان التعدد فرع التغاير فيعرف به عدم التغاير بين الصفات الخ بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء تفريع على عدم المغايرة ولما كان ههنا سوال وهو ان القول بقدماء غير متغايرة ان لم يكن كفرا لم يكفر النصارى لانهم لم يصرحوا بتغاير القدماء الثلثة ولكنهم قد كفروا فعلم ان القول بالقدماء كفر مطلقا متغايرة ام لا اجاب بقوله والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم جمع اقنوم بمعنى الاصل في اليونانية او الرومية الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة زعموا ان الذات المقدسة نفس هذه الصفات الثلثة وسموها اقانيم لانها اصل الموجودات وسموها الاب والابن وروح القدس لف ونشر مرتب فسموا الوجود بالاب والعلم بالابن والحيوة بروح القدس ومن العجب ان حذاق العلماء يتصدون لتوجيه كلامهم فيقولون لعلهم ارادوا ان الصفات عين الذات ولم يذكروا القدرة لانهم ادرجوها في الحيوة وكذا السمع والبصر لانهم ادرجوهما في العلم وانت تعلم انها هذيانات صدرت عمن ختم الله على قلوبهم فلا يلزم علينا تطبيقها على القواعد الصحيحة بل الواجب ابطالها وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت الاقانيم ذوات متغايرة ملخص الجواب ان التكثر انما يتحقق حيث تحقق الانفكاك فيلزم على النصارى تكثر القدماء لقولهم بانفكاكها ولا يلزم على الاشاعرة لانهم لا يجوزون انفكاك الصفات عن الذات ولا انفكاك بعض الصفات عن بعض وفي هذا الجواب بحثان البحث الاول انه تقرر في الشرع ان التزام الكفر كفر لا لزومه الا لزم تكفير كثير من اهل القبلة والنصارى لم يلتزموا التكثر ولكن لزمهم من الانتقال اجيب بوجهين احدهما ان النصارى التزموه بعد ما ظهر لهم لزومه وفيه نظر اما اولا فلان هذا تصريح منهم بالقدماء فكيف قلتم لم يصرحوا بذلك واما ثانيا فلانه رجم بالغيب لان الكلام في نصارى الفترة لا في الذين ناظرهم المتكلمون ثانيهما ان اللزوم

البديهي في حكم الالتزام وكون المنتقل ذاتا من اجلى البديهيات وعندنا فيه نظر لان جمعا عظيما من اهل السنة يعتقدون ان الكلام الذي هو الصفة الازلية هذا القرآن المنزل المقروء المكتوب فهم قائلون بالانتقال ولم يكفرهم بذلك احد بل هم يكفرون من قال بخلافه البحث الثاني النصارى كفار من وجوه كثيرة كقولهم عيسى ابن الله وتصريحهم بان الالهة ثلثة الله ومريم وعيسى كما قال الله سبحانه لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقال لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وقال يا عيسى بن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله وسجودهم الى صورة عيسى عليه السلام وانكارهم نبوة موسى عليه السلام الى غير ذلك مما يظهر على الناظر في القرآن والحديث فليت شعري ما وجه تكلف المتكلمين في تكفيرهم بهذا الوجه الضعيف مع ان وجوه كفرهم كثيرة ظاهرة في النصوص ان قلت يحكى عن النصارى انهم يفسرون الثلثة بالصفات الثلثة قلت يكذبهم القرآن ولو سلم فهذا مذهب بعضهم ولا نسلم تكفير هذا البعض من حيث الشرك ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك اي لا نسلم ان التكثر لا يوجد بدون الانفكاك كما قال الاشاعرة في الجواب للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد مبني على ان الواحد عدد وقد اختلف فيه فقال بعضهم ليس بعدد اما اولا فلان العدد كم منفصل ومعنى الانفصال ان يوجد فيه اجزاء بالفعل ولا جزء للواحد واما ثانيا فلان الكم يقتضي القسمة لذاته والوحدة تقتضي اللاقسمة واورد عليهم انه لو لم يكن عددا لم يتالف منه الاعداد اجيب بان الملازمة ممنوعة فان الجوهر الفرد ليس بجسم ويتالف منه الاجسام وقال بعضهم عدد وليس كل عدد كما وقال بعض المحققين النزاع لفظي لانه ان فسر العدد بالكم المتالف من الوحدات فليس بعدد وان فسر بما يقع في التعداد فعدد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض اعترض عليه بان المحقق هو ان الاعداد لا تتقوم بالاعداد التي فيه بل بالوحدات فالعشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ثمانية واثنان ولا ستة واربعة اما اولا فلانا نتصور العشرة بالكنه مع الغفلة عنهما واما ثانيا فلان بعضها ليس اولى من بعض فثبت انه ليس بعض الاعداد جزء من بعض واجيب بان الشارح اراد الجزئي العرفي كما في قولهم الكل اعظم من الجزء لا الجزء المقوم والجزء لا يغاير الكل اي لا ينفك عنه لانه لو انفك اثنان من عشرة لم يبق العشرة عشرة والحاصل ان التعدد ثابت مع عدم الانفكاك وايضا عطف على قوله للقطع لا يتصور النزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها لاختلافهم في انها سبعة او ثمانية او اكثر متغايرة كانت او غير متغايرة يعني اذا اعترفوا بان الصفات سبعة او ثمانية لزمهم الاعتراف بانها كثيرة متعددة سواء جاز الانفكاك بينها ام لا ولم يجز تفرعهم الكثرة والتعدد على جواز الانفكاك فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات اي لا يجاب المعتزلة بما مر من انكار التعدد بل يجاب بتسليم التعدد ويقال ليس هذا التعدد محالا وذكر بعض المحققين الافضل ان يفسر كلام المص لا هو ولا غيره بهذا الجواب بان يقال المحال تعدد القدماء المتغايرة ولا تغاير في الذات والصفات ولكن الشارح فسره بما فسر لانه اشهر واعلم ان بعضهم اجاب عن تمسك المعتزلة بجوابين آخرين احدهما ان القديم هو الازلي القائم بنفسه اما الصفات فهي ازليات لا قديمة فلا يلزم تعدد القدماء بل تعدد الازليات ولا يخفى انه تستر لفظي ثانيهما ان المحال هو تعدد القدماء بالقدم الذاتي اما الصفات فهي قديمة بالزمان لا بالذات واورد عليه ان القدم الذاتي والزماني من مصطلحات الفلاسفة وعندي فيه نظر لانه لا باس في

موافقتهم عند الاضطرار انتضاء البراهين وان لا يجترئ الاجتراء دليرى كردن على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها اى لا يجاب قول المعتزلة يلزمكم تعدد الواجب لذاته بالتزام هذا التعدد وتسليمه كما فعل بعضهم احتجاجا بكلام بعض المتقدمين والمتاخرين وذلك لان القول بتعدد الواجب لذاته جرأة عظيمة مع بطلانها بادلة التوحيد بل يقال هى واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعنى ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته هذا تاويل على سبيل حسن السيرة وان كان كلام بعضهم لا يحتمل هذا التاويل كما نقل الشارح من كلام الضريرى فى تفسير القديم يعنى انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس وهذا بان يكون الضمير فى قوله لذاته راجعا الى الواجب لا الى الالف واللام الموصولة واما فى انفسها فهى ممكنة ولما كان فى امكانها اشكال وهو انه قد تقرر عند الاشاعرة ان كل ممكن حادث اى مسبوق بالعدم لان الواجب مختار و معلول المختار لا يكون قد يما يسبق الاختيار على وجوده اجاب عنه بقوله ولا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا لغير منفصل عنه وحاصل الجواب ان قدم الممكن انما يستحيل اذا كان صادرا عن الواجب بالاختيار والصفات ليست كذلك بل استنادها الى الذات كاستناد اللازم الى الملزوم على سبيل الايجاب وكل ما صدر عن الواجب بالايجاب فهو قديم فليس كل قديم الها تفريع على قوله لا استحالة فى قدم الممكن حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة فثبت ان القول بتعدد القدماء لا ينافى التوحيد الا اذا كانت واجبات غير ممكنات لكن ينبغى ان يقال ان الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء فلا يقال صفات الله قديمة لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها اى كل واحد من الصفات قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية وهذا النهى انما هو بالنسبة الى عامة الناس ممن يزعم ان كل قديم اله اما اهل العلم فلا باس عليهم فى اطلاقه كما لا يخفى واعلم ان الشارح قد وعد فيما سبق بتحقيق وجوب الصفات وامكانها وقد اوفاه بما ذكرههنا وحاصله ان الصفات ممكنة صادرة عن الذات بالايجاب فهى قديمة اما قولهم كل ممكن حادث فخاص بما صدر بالاختيار واعترض عليه بانه يخالف قواعد الاشاعرة كقولهم ان الايجاب نقص وقولهم ان علة الاحتياج الى الموجد هو الحدوث دون الامكان واجيب بان هذه القواعد خاصة بما سوى الصفات واورد عليه ان تخصيص الاحكام العقلية غير مسموع ولصعوبة هذا المقام اى البحث فى ان الصفات هل هى عين الذات او زائدة على الذات وعلى تقدير الزيادة هل هى واجبة او ممكنة ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات اما الفلاسفة فقالوا لو زادت على الذات فان كانت صادرة عن الذات لزم ان يكون الواحد الحقيقى فاعلا لشئ وقابلا له معا وهو محال وان كانت صادرة عن غيره لزم استكمال الواجب بالغير وهو محال واما المعتزلة فقالوا لو زادت فان كانت قديمة لزم تعدد القدماء وان كانت حادثة لزم قيام الحوادث به تعالى والكرامية الى نفى قدمها تحرزا عن تعدد القدماء واورد عليه انهم قالوا بقدم بعض الصفات كالقدرة فلو كان قولهم بنفى القدم تحرزا عن تعدد القدماء لم يعترفوا بقدم شئ منها بل الذى حملهم على ذلك حدوث المعلومات والمسموعات والمبصرات ونحوه من الشبه الفاسدة والاشاعرة الى نفى عينيتها وغيريتها وهذا مذهب قدمائهم اما المتاخرون منهم فقد تشكلوا الواسطة بين العينية والغيرية وذهبوا الى انها غير الذات وانها ممكنة صادرة بالايجاب ومنعوا بطلان تعدد القدماء المتغايرة القائمة بذاته تعالى ومال بعضهم الى العينية واختار

بعضهم السكوت فان قيل هذا اى نفى الغيرية والعينية فى الظاهر رفع النقيضين و فى الحقيقة جمع بينهما لان نفى العينية اثبات للغيرية ونفى الغيرية اثبات للعينية ومن كلماتهم المشهورة رفع النقيضين جمع النقيضين ثم استدل على تناقض العينية والغيرية بقوله لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا حاصل الجواب انكار التناقض واثبات الواسطة لكن دون اثباتها خرط القتاد قد فسروا اى الاشاعرة الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور عطف تفسير وجود احدهما مع عدم الاخر اى يمكن الانفكاك بينهما وفسروا العينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا قال الشيخ الاشعري الغيران موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يصح عدم احدهما لان القديم لا يمكن عدمه فغيروا التعريف الى قولهم موجودان جاز انفكاكهما فى الوجود او الحيز فخرج الجسمان لان حيز احدهما غير حيز الاخر فهما منفكان فى الحيز ثم اعترض عليه بالهيولى مفروضين فانهما غيران مع عدم جواز الانفكاك فى الوجود والحيز اذ لا يجوز عدم احدهما ولا حيز لهما وكذا المجردات التى اثبتها الفلاسفة من النفوس والعقول القديمة الابدية واختار الشارح ابقاء التعريف على الحال الاولى ولم يلتفت الى هذه النقوض لان مادة النقض ينبغى ان تكون محققة ولا وجود لجسمين قديمين والهيولى والمجردات عند الاشاعرة فلا تكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشئ بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الاخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل زعم المشائخ ان الجزء لا عين الكل ولا غيره اما الاول فلعدم اتحاد المفهوم واما الثانى فللشرع والعرف فانك اذا قلت ليس على غير عشرة دراهم حكم الشرع والعرف بلزوم السبعة مثلا وفيه بحث لانهم ان ارادوا الحكم بلزوم السبعة فقط فهو ممنوع او بلزوم السبعة مع ما فوقها من الاحاد الى عشرة فهى عين العشرة والصفة مع الذات نقل عن قدماء الاشاعرة ان الصفة لا عين الموصوف ولا غيره ثم اختلف المتاخرون منهم فى تفسير هذا الكلام فزعم بعضهم ان هذا عام فى الصفات القديمة والحادثة و لهذا استدلوا على صحة هذا الحكم بان قولك ليس فى الدار غير زيد حكم صحيح مع ان فى الدار صفات زيد من العلم والشجاعة فلو كانت غير زيد لكان كذبا ولا يخفى ضعفه لان المراد ليس فى الدار غيره من ابناء نوعه والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره وذهب محققوهم كالشارح الى ان هذا الحكم خاص بالصفات القديمة بخلاف نحو سواد الجسم فانه غيره بالضرورة وهكذا صفات الافعال كالتخليق و الترزيق فانها امور اضافية اعتبارية حادثة عند الاشعرى فتنفك عن الذات فتغايرها ويشهد لذلك قول الاشعرى الصفة اما عين الموصوف كالوجود او غيره كصفات الافعال واما لا عينه ولا غيره كالصفات الذاتية الممتنعة الانفكاك من العلم والقدرة والحيوة و الارادة والسمع والبصر و بعض الصفات مع بعض كعلم الله سبحانه مع قدرته فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلى محال فلا يمكن انفكاك الصفات عن الذات ولا انفكاك صفة عن صفة فلا غيرية بينهما ولكل منهما مفهوم على حدة فلا عينية بينهما ولم يتعرض لاثباته لانه ظاهر والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها بيان لعدم تغاير الكل والجزء وكان مقتضى الترتيب تقديمه لكن قدم بيان الصفات لانه المقصود ومعناه يستحيل بقاء الواحد من حيث انه جزء العشرة بدون العشرة هذا ما قيل فى توجيهه و فيه نظر سيذكره الشارح ويستحيل بقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه بيان لاستحالة الاول اى عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد

من حيث انه واحد من العشرة فالحمل مجازى على المبالغة او حذف المضاف ووجودها وجوده بيان لاستحالة الثانى بخلاف
الصفات المحدثة كقيام زيد فان قيام الذات كزيد بدون تلك الصفات المعينة يتصور وقيد بالمعينة لان خلو الذات عن
الصفات كلها محال ولكن اى صفة اخذت منها كان قيام الذات بدونها جائزا فتكون الضمير للصفات او الصفة المعينة
غير الذات لامكان الانفكاك كذا ذكره المشائخ فى اثبات الواسطة وفيه نظر اى فى تعريف الغيرية بامكان الانفكاك لانهم
ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض التعريف بالعالم مع الصانع فان الصانع ينفك عن العالم لحدوثه والعالم
لا ينفك عن الصانع فالانفكاك من جانب الصانع وحده والعرض مع المحل لان الانفكاك من جانب المحل فقط اذ لا يتصور
وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة بين
العالم والصانع وكذا بين الجسم والسواد اتفاقا واجاب بعض المدققين بانا اذا فسرنا الغيرية بالانفكاك فى الوجود او الحيز فلا
اشكال لان الصانع ينفك عن العالم فى الوجود والعالم ينفك عن الصانع فى التحيز وكذا الجسم ينفك عن العرض فى الوجود و
العرض ينفك عن الجسم فى التحيز لان حيز العرض هو الجسم وحيز الجسم مكانه وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين
الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة قيل اراد الصفة الحادثة
بناء على ان الشيخ الاشعرى يعمم الحكم بنفى الغيرية فى كل صفة كما يدل عليه استدلاله بنحو ليس فى الدار غير زيد وفيه بحث اما
اولا فلان التعميم ظاهر البطلان وكذا الاستدلال ونسبتها الى الشيخ فى غاية البعد واما ثانيا فلان الصفة المحدثة عرض متجدد
عنده فهى منفكة فى كل آن عن موصوفها واما ثالثا فلان الشارح قرر فى اول البحث ان الكلام فى الصفات القديمة حيث قال
بخلاف الصفات المحدثة وقيل اراد الصفة القديمة واعترض عليه بانه لا يجوز وجود الذات بدونها واجيب بان المراد بالجواز
الامكان الذاتى فلا ينافيه امتناع الانفكاك لمانع وهو القدم وقد يدفع بان الظاهر من كلامهم الامكان الوقوعى اى الجواز بلا
مانع واورد على الدفع بان الامكان الوقوعى غير مراد والا لزم ان لا يكون الشئ مغاير العرض اللازم وقد يدفع الايراد بان المراد
بالانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب الحيز وحيز المحل مغاير لحيز العرض وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون
العشرة ظاهر الفساد دفع لما سبق من استحالة وجود الجزء بدون الكل وسياتى بطلان اعتبار الاضافة التى اعتبروها فى بيان
استحالته وهو ان الواحد من العشرة من حيث هو واحد منها لا يوجد بدونها واعلم ان بعض العلماء ذكر لتعريف الغيرية توجيها
دافعا للنظر الذى ذكره الشارح فاراد الشارح ابطاله فقال لا يقال فى الجواب المراد بقولهم الغيران موجودان يتصور وجود احدهما مع
عدم الاخر امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولو بالفرض اى ولو كان عدم الاخر بالفرض وان كان المفروض
محالا للتعريف مع اختيار الشق الاول وهو الانفكاك من الجانبين والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت
الصانع فقد امكن تصور وجود العالم مع عدم وجود الصانع اذ لو لم يمكن لكان طلب البرهان عبثا بل محالا وكذا يمكن تصور
وجود الصانع مع عدم العالم وهذا ظاهر فثبت تغايرهما للانفكاك من الجانبين بخلاف الجزء مع الكل فانه لا يمكن تصور

وجود احدهما مع عدم الآخر فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد فيمتنع وجود الواحد من العشرة اى من حيث هو واحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة فعلى هذا لا يمكن تصور وجود العشرة بدون الواحد ولا يمكن تصور وجود الواحد بدون العشرة فلا يثبت بينهما التغاير وهكذا فى الذات مع الصفة اذا اعتبرنا الذات ذاتا للصفة والحاصل ان وصف الاضافة اى كون الواحد من العشرة وكون الذات مقاما للصفة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ اى عند اعتبار الاضافة ظاهر اذ لا يمكن تصور وجود احد المضافين مع عدم الآخر واعلم ان الظاهر من قوله بخلاف الجزء مع الكل انه تكملة للجواب ذكرها ايضاحا فان الشئ يتبين بضده ولكن يكون بيان عدم الانفكاك فى الكل والجزء من الجانبين تكلفا فوق الحاجة اذ عدم الانفكاك من جانب واحد يكفى فى عدم التغاير وقال بعض المحققين ان قوله بخلاف الجزء مع الكل جواب ثان باعتبار الشق الثانى وهو الاكتفاء بجانب واحد ولكن الشارح تسامح فى العبارة لانا نقول قد صرحوا اى المشائخ الذين فسروا الغيرية بامكان الانفكاك بعدم المغايرة بين الصفات فقالوا العلم لا يغاير القدرة وهكذا ابناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية والعدم على الازلى محال مع القطع متعلق بقوله صرحوا بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر كالكلام فثبت تصور وجود بعضها مع عدم بعض فعلم انهم لم يريدوا بالغيرية هذا المعنى اى جواز تصور كل مع عدم الآخر والا لزمهم تغاير الصفات وهذا باطل مع انه اى هذا المعنى لا يستقيم فى العرض المحل هذا وجه ثان فى ابطال التوجيه وكان الوجه الاول يبطل منع تعريف الغيرية وهذا يبطل جمعه وحاصله ان تصور وجود العرض الجزئى بدون المحل الجزئى محال فيلزم ان لا يتغايرا وهو خلاف اجماعهم ولو اعتبر وصف الاضافة هذا وجه ثالث لابطال التوجيه وارد على قوله والحاصل ان وصف الاضافة معتبر لزم عدم المغايرة بين كل متضائفين هما كل اثنين بينهما نسبة متكررة اى نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى سواء كان النسبتان من نوع واحد كالاخوة او من نوعين كالابوة والبنوة فان اخوة زيد انما تعقل بالقياس الى اخوة اخيه وابوة زيد انما تعقل بالقياس الى بنوة ابنه كالاب والابن فانه يستحيل تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر فيلزم ان لا يكونا غيرين و هو باطل اجماعا وبداهة وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين اى بل يثبت عدم المغايرة بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية لانه لا يطلق على الشئ الا بالقياس الى شئ آخر ولا قائل بذلك اى بعدم المغائرة بين المتضائفين لا سيما بين غيرين لانه تناقض ولانه يوجب ان لا يثبت المغايرة بين شيئين اصلا واعلم ان لصاحب المواقف توجيها لكلام الاشاعرة حيث قال اعلم ان قولهم لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور والحق ان مرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما يجب ان يكون فى الحمل انتهى مختصرا والشارح اراد ابطاله فقال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم اى مراد الاشاعرة بقولهم الصفات لا هو ولا غيره انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود فى الخارج ولعل هذا هو مذهب القائلين بان الصفات عين الذات كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بين الموضوع والمحمول بحسب الوجود ليصح الحمل لان الحمل حكم بالاتحاد ولهذا لا يجوز حمل زيد على عمرو لعدم اتحادهما فى الوجود ان قلت يصح الحمل فى المعدومات نحو شريك البارى محال بلا اتحاد بحسب الوجود قلت نعم كان الاحسن ان يقول يشترط الاتحاد بحسب الذات حتى يعم الموجود والمعدوم ولكنه لم يلتفت اليه

لان الكلام فی حمل الموجودات والتغایر بحسب المفهوم لیفید لان حمل الشیٔ علی نفسہ عبث واعترض المدقق علیہ بان التغایر
غیر کاف بل لابد من عدم اشتمال الموضوع علی المحمول لان قولنا الحیوان الناطق ناطق لایفید وھذا عجب لان الشرح حکم بان
التغایر شرط لابانہ کاف للافادۃ کما فی قولنا الانسان کاتب فالکاتب المحمول علی الانسان متحد معہ وجودا ومغایر مفھوما بخلاف
قولنا الانسان حجر فانہ لایصح وقولنا الانسان انسان فانہ لایفید قلنا لایجوز ان یکون مرادھم ذلک لان ھذا ای الاتحاد
بحسب الوجود والمغایرۃ بحسب المفھوم انما یصح فی مثل العالم والقادر بالنسبۃ الی الذات لافی مثل العلم والقدرۃ ای انما یصح
فی الصفۃ المشتقۃ من الصفات لانھا تحمل علی الذات لافی الصفات لانھا لاتحمل فلایقال اللہ علم وقدرۃ ولافی الاجزاء الغیر
المحمولۃ احتراز عن الاجزاء المحمولۃ وھی الجنس والفصل کقولک زید حیوان وزید ناطق کالواحد من عشرۃ والید من زید اذ
لایقال الواحد عشرۃ والید زید ویمکن عندنا توجیہ کلام المواقف بوجھین احدھما انہ لم یقصد من التشبیہ بالمحمولات صحۃ
الحمل فیما نحن فیہ بل اراد تمثیل الاتحاد فی الوجود والتغایر فی المفھوم توضیحا ولا تزعمن ان الاتحاد وجودا والتغایر مفھوما یستلزم
صحۃ الحمل لان المحققین صرحوا بان لوازم الماھیۃ متحدۃ مع الماھیۃ وجودا بمعنی ان وجود الماھیۃ عین وجودھا کالزوجیۃ للاربعۃ
وتغایر مفھومھما ظاھر مع انہ لایصح الحمل ثانیھما انہ اراد تصحیح کلام الاشاعرۃ فی الصفات الالھیۃ فقط لانہ المقصود وان کان سوق
کلامہ علی العموم فلایرد علیہ الاعتراض بالاجزاء الغیر المحمولۃ واما ان العلم والقدرۃ لاتحمل علیہ فممنوع عند القائلین بان الصفات
عین الذات فان الحکماء یصرحون بان الواجب علم وعالم ومعلوم وانما لم یستعمل اھل اللغۃ لقصورھم عن نحو ھذہ الدقائق و
اعلم ان الشیخ ابا المعین ذکر فی التبصرۃ توجیھا لکلام المشائخ فاراد الشرح دفعہ فقال وذکر فی التبصرۃ ان کون الواحد من العشرۃ و
الید من زید غیرہ مما لم یقل بہ احد من المتکلمین سوی جعفر بن حارث المعتزلی وقد خالف فی ذلک جمیع المعتزلۃ خص المعتزلۃ
بعد ادعاء مخالفۃ المتکلمین کلھم لانہ ادخل فی الزام جعفر بخروجہ عن مذھب قومہ وعد ذلک من جھالاتہ ای شنعوا علیہ فی
ذلک وھذا ای کون ذلک جھلا لان العشرۃ اسم لجمیع الافراد فیتناول لکل فرد مع اغیارہ فیصدق علی کل فرد منھا انہ مع التسعۃ
الباقیۃ عشرۃ فلو کان الواحد غیرھا ای غیر العشرۃ لصار الواحد غیر نفسہ لانہ من العشرۃ وان یکون العشرۃ بدونہ ان بالکسر مخففۃ
نافیۃ معطوفۃ علی قولہ لانہ من العشرۃ والمعنی لایوجد العشرۃ بدون الواحد وقیل ان مفتوحۃ ناصبۃ معطوفۃ علی قولہ لصار
بحسب المعنی ای لزم ان یوجد العشرۃ بدونہ وکذا لو کان ید زید غیرہ لکان الید غیر نفسھا لان زیدا اسم لکل عضو مع اغیارہ ھذا
کلامہ ولایخفی ما فیہ من الخبط لان کون الشیٔ من الشیٔ وکونہ لایوجد بدونہ لایدل علی عدم المغایرۃ وھی ای صفاتہ الازلیۃ
العلم وھی صفۃ ازلیۃ احتراز عن صفۃ المخلوقات تنکشف المعلومات ای ما من شانھا ان یعلم فلایرد انہ تحصیل الحاصل
واعترض بان التعریف دوری اجیب بان المراد بالمعلومات ذواتھا غیر ملحوظۃ بصفۃ المعلومیۃ ویمکن ان یقال المحدود ھو
العلم الاصطلاحی والواقع فی الحد ھو اللغوی عند تعلقھا بھا ای عند تعلق الصفۃ بالمعلومات وفیہ اشارۃ الی دفع اشکال یرد علی
العلم الالھی وھو ان اللہ تعالی ان علم فی الازل ان زیدا فی الدار فھو غیر مطابق للواقع وان علم انہ سیدخل لزم تغیر ھذا العلم عند

دخوله في الدار ثم عند خروجه عنها وحاصل الدفع ان للعلم تعلقين بالمعلومات احدهما قديم شامل لكل ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والحادثات والممكنات والمحالات وهذا التعلق بالحادث يكون باعتبار انه سيوجد ثانيهما تعلقات فيما لايزال مختصة بالمتجددات تحدث عند حدوثها فالعلم في الازل متعلق بانه سيدخل فاذا دخل تعلق بانه داخل ثم يتعلق بانه كان داخلا فالتعلق الاول ازلي والاخيران حادثان والانكشاف ثابت على حسب التعلق ولا يلزم من ذلك تغير في الصفة الالهية بل في تعلقاتها وهي امور اضافية لا يوجب تغيرها تغيرا في الصفة القديمة فانك اذا تحركت حول الاسطوانة كانت تارة عن يمينك وتارة عن شمالك ومرة امامك ومرة خلفك مع انها في نفسها على حالها وانما المتغير نسبتها اليك وللمتكلمين عن هذا الاشكال جوابان آخران احدهما لابي الحسين البصري من المعتزلة وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها ولا يخفى بطلانه عقلا وسمعا ثانيهما للمشائخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة وهو ان علمه تعالى متحد بالمتعلقات تعلقا واحدا فعلمه بان زيدا سيوجد عين علمه بانه موجود الآن او كان موجودا وذلك لان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا ثم استمر علمه هذا الى الغد كان عالما بهذا العلم انه دخل الآن ولكنا نحتاج الى تجدد العلم به لطريان الغفلة اما الواجب تعالى فعلمه مستمر بلا غفلة بقي ههنا بحث شريف وهو ان العقلاء اختلفوا في حقيقة العلم الالهي فقال افلاطون صور قائمة بذاتها ولها نسبة الى الحق سبحانه حتى تسمى علمه لا علم غيره وتسمى المثل الافلاطونية وقال ارسطاطاليس وابن سينا صور مرتسمة في ذاته تعالى واورد عليه انه يلزم الكثرة في الواحد الحقيقي وهو خلاف مذهبهم حتى نفوا الصفات لذلك فاجاب الشيخ بان تلك الصور متاخرة عن ذاته تعالى تاخر المعلول عن العلة وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول المشهور بشيخ الاشراق انه نسبة اشراقية بين ذاته تعالى وبين المعلومات وقال فرفوريوس تلميذ المعلم ان العاقل يتحد بالمعقول فهذا الاتحاد هو العلم وشنع عليه ابن سينا في الاشارات وهو حقيق بالتشنيع وقال الاشاعرة صفة قديمة لها تعلق بالمعلومات ففي كلام الشارح اشارة الى بطلان بقية المذاهب واستيفاء مباحث العلم الالهي يستدعي دفترا مستقلا وَالْقُدْرَةُ وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات ظاهره مبني على ما ذهب اليه الاشعري من ارجاع التكوين الى القدرة لا على مذهب المصنف ومشائخ الماتريدية القائلين بان القدرة صفة مصححة والارادة مرجحة والتكوين مؤثرة اللهم الا ان يأول التاثير بجعل المقدورات ممكنة الصدور عن الواجب سبحانه عند تعلقها بها اختلف في ان تعلق القدرة بالمقدورات قديم او حادث فالقائلون بالتكوين على انه قديم لان صحة صدور المقدور عنه تعالى غير مخصوص بزمان واما نفاة التكوين كالاشعرية فقال بعضهم قديم لان القدرة تعلقت في الازل بايجاد المقدورات في اوقاتها المخصوصة فاذا حضر الوقت خرج المقدور من العدم وقال بعضهم يحدث عند وجود المقدور وهو مختار الشارح وَالْحَيٰوةُ وهي صفة ازلية توجب صحة العلم اكتفى بالعلم ولم يذكر القدرة معه كما هو معتادهم لانه كاف وزيد لفظ الصحة مع ان سلب العلم عن الواجب محال لان ما يوجب الحيوة هو صحة العلم واما وجوب العلم فبدلائل أخر وهذا تعريف الاشاعرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة الحيوة صحة ان يعلم ويقدر واحتج الاشاعرة عليه بانه لولا اختصاصه تعالى بصفة موجبة لصحة العلم والقدرة

لكان اختصاصه بصحتهما ترجحا بلا مرجح واجيب بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة المرجحة اذ لابد ان يكون لمرجح فيتسلسل المرجحات هذا خلف وقال صاحب المواقف وشرحه الحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد تقتضي ذاته الاختصاص بامر فلا يلزم الترجح بلا مرجح ومن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه البيان انتهى مختصرا وَالْقُوَّةُ وهي بمعنى القدرة قيل انما ذكرها لوجهين احدهما التنبيه على ترادفهما ثانيهما الاشارة الى صحة اطلاق القوى عليه سبحانه وفي الوجهين نظر اما في الاول فلان الانسب عدم الفصل بينهما واما في الثاني فلانه لاوجه لتخصيصه بالذكر اللهم الا ان يقال هذا من تسامحات الفقهاء كما عرفت من عادتهم وَالسَّمْعُ وهي صفة تتعلق بالمسموعات كان الانسب ان يقول صفة ازلية لكن اعتمد على ما ذكر في العلم والقدرة اولان قوله لا على تاثير حاسة ووصول هواء من تتمة تعريفي السمع والبصر اولان قوله فيدرك معلوم وَالْبَصَرُ وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك بها معلوم اي الله سبحانه او مجهول والجار والمجرور مفعول مالم يسم فاعله والضمير لكل من صفتي السمع والبصر ادراكا تاما فوق الادراك العلمي وفيه رد على فلاسفة الاسلام وبعض المعتزلة حيث زعموا ان السمع والبصر في نحو قوله تعالى الله سميع بصير هو العلم بالمسموعات والمبصرات لا الحالة الادراكية التي يجدها احدنا بالحاستين وينسب هذا الى الاشعري وهو وهم نشأ من قوله ان الاحساس علم تام احتجت الاشاعرة على ان السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم بوجهين احدهما ان العلم بالمسموعات والمبصرات حاصل قبل وجودها بخلاف السمع والبصر فهما متغايران اجيب بان للعلم نوعين من التعلق بالمسموعات والمبصرات تعلق ازلي ابدي وتعلق اخر في وقت حدوث المسموع والمبصر موجب للانكشاف التام وهذا هو المسمى بالسمع والبصر ثانيهما انه لو صح اتصافه بالسمع والبصر لكونه عالما بالمسموعات والمبصرات لصح اتصافه بالشم والذوق واللمس لانه عالم بالمشمومات والمذوقات والملموسات اجيب بان عدم الاذن الشرعي مانع عنه لا على سبيل التخيل والتوهم التخيل هو ادراك الصورة المخزونة في الخيال فانك اذا ابصرت زيدا او سمعت صوتا ان تسمعت صوتهما في حاسة الخيال بحيث تجدهما كالحاضر لكن هذا الادراك اضعف من الادراك بالسمع والبصر والتوهم هو ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات كحلم زيد وشجاعته فانهما مدركان بحاسة الوهم لا بالسمع والبصر ومقصود الشارح من هذا الكلام تاكيد قوله ادراكا تاما للرد على الفلاسفة وذلك لان العلم بالمسموعات والمبصرات ادراك يشبه التخيل والتوهم وليس ادراكا تاما كالحاصل بالسمع والبصر ولا على تاثر حاسة ووصول هواء اشارة الى دفع شبهة ذكرها الفلاسفة وهي ان الادراك بالسمع والبصر لا يحصل الا اذا تاثرت الحاسة وان فعلت عن المسموع والمبصر وايضا لابد في السماع من وصول الهواء الى صماخ الاذن والله سبحانه منزه عن الكل وحاصل الجواب ان تاثر الحاسة ووصول الهواء انما هو في الحيوانات وقياس الواجب تعالى عليهم من الحماقة على انا نمنع اشتراطهما في الحيوانات ايضا ونعتقد ان الادراك بخلق الله سبحانه كما صرح به شيخنا الاشعري ولا يلزم من قدمهما اي من قدم الصفتين قدم المسموعات والمبصرات دفع لشبهة اخرى اوردها الفلاسفة وحاصلها ان اثبات صفة السمع والبصر في الازل مع ان المسموعات والمبصرات حادثة يكون سفسطة وحاصل الدفع انه لا يلزم من قدم الصفة قدم متعلقاتها كما لا يلزم

من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها اى السمع والبصر والعلم والقدرة صفات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث ولا يجب من وجود الصفة ان يكون لها تعلق كما فى سمعنا حين لا يكون صوت **والارادة والمشية** لفظان مترادفان لغة واصطلاحا عند الجمهور وزعمت الكرامية ان الارادة صفة حادثة والمشية صفة قديمة وهما عبارتان **عن صفة فى الحى** الظاهر انه اراد تعريف مطلق الارادة والمشية ويعرف الصفة الالهية منه اذا قيدت الصفة بالازلية ويحتمل ان يراد تعريف الصفة الالهية و ترك القيد اعتمادا على ما مر فى العلم والقدرة ولك ان تقول اللام فى الحى للعهد **توجب تخصيص احد المقدورين** وهما الفعل و الترك **فى احد الاوقات بالوقوع** الظرفان يتعلقان بالتخصيص او الاول بقوله توجب **مع استواء نسبة القدرة الى الكل** اشارة الى الاستدلال على اثبات صفة الارادة وكونها مغائرة للقدرة وتقريره ان القدرة صفة يصح بها الفعل والترك فنسبتها الى هذين المقدورين على السواء وكذا نسبتها الى الاوقات فان صدر بها الفعل فى وقت والترك فى وقت لزم الترجح بلا مرجح فلا بد من صفة اخرى ترجح احد المقدورين فى احد الاوقات وهى الارادة واورد عليه ان الارادة من حيث هى ارادة تصلح للتعلق بالفعل و الترك على السواء وكذا باحد الاوقات فتعلق الارادة باحد المقدورين واحد الاوقات لا بد له من مرجح فيلزم الايجاب او التسلسل لان المقدور ان كان مع المرجح واجب الوقوع فالايجاب او جائز الوقوع فالتسلسل فى المرجحات وهذا اقوى اشكال اورده القائلون بالايجاب واجيب بوجوه احدها ان الارادة صفة تتعلق باحد المقدورين فى احد الاوقات بذاتها لا لمرجح كما يعلم من اختيار الهارب عن السبع احد الطريقين المتساويين واختيار الجائع احد الرغيفين المتساويين من غير مرجح وشنعوا عليه بان رجحان الامر الممكن بالذات يوجب سد باب الصانع ودفع بان ترجيح المختار احد مقدوريه لا يستلزم صحة خروج الممكن عن العدم بلا موجد فان الترجيح غير الرجحان واستلزام الاول للثانى محل بحث ثانيها ان ارادة الارادة عينها وهو كلام لا محصل له ثالثها ان تعلق الارادة حال اى ليس بموجود ولا معدوم فلا يستدعى مرجحا لان المحتاج الى المرجح هو وجود الممكن واما الاحوال فلا وجود لها وفيه ان الجمهور على نفى الواسطة رابعها ان المرجح لا يبلغ حد وجوب الفعل بل يجعل جانبه اولى بلا ايجاب ودفع بان الاولوية لا تكفى فى وجود الشئ ما لم يبلغ حد الوجوب فقد ثبت ان الممكن ما لم يجب لم يوجد **ومع كون تعلق العلم تابعا للوقوع** رد على الفلاسفة حيث زعموا ان الارادة الالهية عبارة عن العلم بنظام العالم على احسن ما يمكن ويسمونه بالعناية الازلية ويزعمون ان هذا العلم علة لفيضان الوجود على الكل على حسب ما يقتضيه استعداد المواد والاوضاع الفلكية وكذلك **على مشائخ المعتزلة** كابى الحسين والنظام والجاحظ زعموا ان الارادة علمه تعالى بنفع فى العقل ويسمونها الداعية وتقرير الرد ان العلم لا يصلح مرجحا لاحد المقدورين لانه اما علم بحقيقة المقدور او علم بوجوده فى الخارج والاول لا يصلح مرجحا لانه يعم الممكنات والممتنعات وكذا الثانى لانه تابع للوقوع فلو كان الوقوع تابعا له لزم الدور وانما كان العلم تابعا لانه صورة للمعلوم وحكاية عنه والمطابقة معتبرة من جهة حتى انه لو لم يكن المعلوم على الوجه الذى تعلق به العلم لم يكن علما بل جهلا كما ان صورة الفرس على الجدار يعتبر المطابقة من جانبها فان طابقت الفرس فصحيحة والا فغلط واعترض عليه بوجهين الاول ان العلم اما فعلى او انفعالى والاول مفيد للوجود الخارجى كما اذا تصورنا البيت

ثم بينناه والثانی مستفاد منہ کتصورنا الشمس والقمر وعلم اللہ تعالی فعلی والتابع للمعلوم هو الانفعالی فیجوز ان یکون الفعلی مرجحا اجیب بانک ان اردت ان العلم الفعلی لیس ظلا وحکایة للمعلوم فغیر مسلم وان اردت انہ مقدم علی المعلوم فی الوجود فمسلم لکن هذا التقدم لا یصلح مرجحا واورد علیہ ان الحکایة مع عدم المحکی عنہ لا یعقل الثانی ان العلم بالوقوع انما یکون تابعا للوقوع ان کان الحکم بوقوعہ مقیدا بالزمان الماضی واما اذا قید بالمستقبل اوکان مطلقا فلا اجیب بانا لا نرید بالتبع التاخر فی الوجود الخارجی بل کونہ ظلا وحکایة الثالث ما اوردہ الطوسی فی نقد المحصل انہ مخالف لقولهم ما علم اللہ وجودہ وجب ان یقع ویمکن ان یجاب بان هذا الوجوب لیس بنفس العلم بل للعلم بان القدرة والارادة تتعلقان بوجودہ الرابع ان دلیلکم انما یتم علی الفلاسفة لا علی المعتزلة لان علمہ تعالی ینفع للعقل لیس تابعا لوقوع الفعل وظلا وحکایة عنہ وقد یجاب بان العلم بالمصلحة انما یرجح لوکان مراعاة الاصلح واجبة وقد برهنا علی بطلانہ وفیما ذکر من ترادفهما وتعریفهما بصفة توجب التخصیص وذکرهما فی الصفات الازلیة الوجودیة تنبیہ علی الرد علی من زعم ان المشیة قدیمة والارادة حادثة عند حدوث المقدور هم الکرامیة زعموا ان المشیة تتعلق بمطلق ایجاد الشیء والارادة بایجادہ فی وقت مخصوص قائمة بذات اللہ تعالی وهؤلاء یجوزون قیام الحوادث بذاتہ تعالی ومحل التنبیہ ترادفهما وعدهما فی الازلیات وعلی من زعم ان معنی ارادة اللہ سبحانہ فعلہ مفعول الارادة انہ لیس بمکرہ اسم مفعول من الاکراہ ای لیس بمجبور فی فعل ولا ساہ ای ذی سهو بان یکون غافلا عن فعل ولا مغلوب بان یکون غیرہ غالبا علیہ یمنعہ عن الفعل وهذا الزاعم الحسین النجار من المعتزلة والارادة علی هذا امر عدمی ویرد علیہ اولا انہ یلزم ان یکون الجماد مریدا کالنار فی الاحراق وثانیا ان هذا لیس یصلح مخصصا لاحد المقدورین بل هو ذهاب مذهب الفلاسفة فی الایجاب ونفی القصد والاختیار ومعنی ارادتہ فعل غیرہ انہ امر بہ کیف ای کیف یکون الارادة بمعنی الامر وقد امر کل مکلف بالایمان وسائر الواجبات مع ان اکثر المکلفین کفار وعصاة ولو شاء منهم وجود الایمان والواجبات عنهم لوقع والا لزم العجز فعلم ان الامر غیر المشیة وفیہ نظر لان المعتزلة یجوزون تخلف مرادہ تعالی عن ارادتہ لان ایمان الکافر مراد عندهم ولا یقع اجیب بان الشارح اعتمد علی ان بطلان التخلف بدیهی لاستلزامہ غلبة العبد علی صانعہ تعالی والفعل بالفتح کردن والتخلیق عبارة ای کلاهما عن صفة ازلیة یسمی التکوین وهو اشهر اسمائہ وعرفوہ باخراج المعدوم من العدم الی الوجود وسیجیء تحقیقہ وعدل عن لفظ الخلق الی التخلیق لشیوع استعمالہ ای الخلق فی المخلوقات ای لانہ فی معنی المفعول اشهر منہ فی معنی الایجاد والترزیق وهو تکوین مخصوص متعلق بالرزق صرح بہ ای بالترزیق مع انہ داخل فی الفعل والتخلیق او صرح بالتخلیق والترزیق مع انہ داخل فی الفعل اشارة الی ان مثل التخلیق والتصویر والترزیق والاحیاء والاماتة وغیر ذلک کالرفع والخفض والتنعیم والتعذیب مما اسند الی اللہ تعالی کل منها اسم الجملة خبر ان الی صفة حقیقیة ازلیة قائمة بالذات هی التکوین ای کل منهما تکوین وانما تعدد الاسماء لتعدد المتعلقات لا کما زعم الاشعری قیل فیہ اشارة الی ان مختار الشارح مذهب المصنف وعندنا فیہ نظر بل مختارہ مذهب الاشعری کما صرح بہ فی هذا الشرح وغیرہ ولکن مشی ههنا علی ما یلائم تفسیر کلام المصنف من انها اضافات فانہ قال التکوین لیس صفة حقیقیة بل اذا تعلق القدرة والارادة بالرزق حدث اضافة تسمی الترزیق واذا تعلقت بالحیوة حصل اضافة تسمی الاحیاء

وقس عليه صفات الافعال فانه قسم الصفات الى صفات الذات وهى التى لا يجوز خلو الذات عنها كالعلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والكلام والى صفات الافعال وهى حادثة يجوز خلوه عنها كالتخليق والترزيق والتصوير ونحوها ولا يلزم منه قيام الحوادث بذاته تعالى لان الاضافات امور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى صفة الكلام قال رحمه الله تعالى وَالْكَلَامُ هو صفة ازلية عبر عنها تعبيرا عن الموضوع له بالموضوع او عن المؤثر بالاثر نفيه قولان الاول اشهر والثانى اقرب الى التحقيق بالنظم اراد اللفظ لكن الاصوليين يعبرون عن لفظ القرآن بالنظم للادب لان اللفظ طرح الشئ عن الفم والنظم جمع اللآلى فى السلك المسمى بالقرآن المركب من الحروف يريد ان الكلام المعدود من الصفات الالهية هو المعنى القديم القائم بذاته تعالى واما هذا القرآن المركب من الحروف الهجاء فحادث وليس صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بل هو دال عليها ويسمى الاول بالكلام النفسى والثانى بالكلام اللفظى والمعتزلة ينكرون الاول ويقولون كلام الله هو اللفظى الحادث فقط فهذا تحرير محل النزاع وذلك اى الكلام النفسى ثابت لان كل من يامر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة فهذا المعنى هو الكلام النفسى وهو معنى واحد فيبر مختلف يعبر عنه بامور مختلفة فهو غيرها لان ما يختلف غير ما لا يختلف ولما اورد المخالف عليه ان هذا المعنى هو العلم والارادة لان مدلول العبارة فى الخبر علم المتكلم به وفى الامر ارادة المامور به وفى النهى ارادة عدم الفعل فلا يثبت كلام نفسى اجاب عنه بقوله وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان بما لا يعلمه بل يعلم خلافه كسائر الاخبار الكاذبة فان الخبر فيها على خلاف العلم فثبت تغايرهما واعترض عليه بان الكذب محال فى حقه تعالى وقياس الغائب على الشاهد ممنوع واجاب الامام الرازى بالاجماع على ان ماهية الخبر متحدة فى الغائب والشاهد فمغايرة العلم فى الشاهد تدل عليها فى الغائب واجاب بعضهم بان المقصود منه تصوير التغاير بين الكلام النفسى والعلم والارادة واما اثباته صفة للواجب فبالاجماع والنقل عن الانبياء واجاب بعض بان المخالف يجوز قياس الغائب على الشاهد ورد الاول بان الاتحاد ممنوع بل هو اول البحث والثانى الاجماع والنقل انما يدلان على ثبوت الكلام لا على انه مغائر للعلم والارادة فلابد من بيان المغايرة والا وجب تاويل ما نقل بالعلم والارادة والثالث بان المطلوب اثبات ما هو من مهمات الدين لا اسكات الخصم فقط واعترض على الدليل بوجه آخر وهو انه يدل على مغايرة الكلام النفسى للعلم التصديقى لا التصورى فان المخبر لابد ان يقع فى ذهنه صورة ما يريد الاخبار به فهذا التصور هو الذى تزعمون انه كلام نفسى ويجاب بان مدلول الكلام الاخبارى هو العلم التصديقى لا التصورى ورد بانه يتم اذا كانت الدلالة وضعية وليست كذلك بل هى دلالة الاثر على المؤثر وقال صاحب الصحائف الفرق الواضح البين بين النفسى والعلم هو ان النفسى لابد ان يكون مع قصد الخطاب مع نفسه او مع غيره بخلاف العلم فانه خال عن هذا القصد وهو من خواص افكارنا انتهى

وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريد كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله اى عدم اطاعته لاوامره توضيحه ان الرجل قد يضرب عبده العاصى فيلومه الناس ويقولون لا تضرب عبدك بلا حق فيقول هو عاص فيقولون كذبت فيريد ان يظهر عليهم عصيانه فيامره بفعل وهو يريد ان لا يفعله العبد ليظهر صدقه واعترض بان الموجود ههنا صيغة الامر لا

حقيقة الامر فلا طلب كما انه لا ارادة وفيه نظر لان الطلب مدلول صيغة الامر فلا ينفك عنه ويسمى هذا المعنى كلاما نفسيا واورد عليه بان العرب لا يسمونه كلاما فاجاب محتجا بكلام البلغاء بقوله على ما اشار اليه الاخطل شاعر من نصارى العرب كان في دولة قدماء بني امية ونسب بعضهم البيت الى امير المومنين علي بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا الفؤاد بالضم وهمزة العين القلب من فادت اللحم اذا وضعته على النار سمي به لسواد لونه او لحرارة مزاجه وقد يستعمل بالفتح والواو وقال في القاموس هو غريب وما قبل هذا البيت قوله لا تعجبين من امرئ بكلامه حتى يكون مع الكلام اصيلا واراد بالاصيل صاحب الاخلاق المحمودة من الوفاء بالوعد والجود والتحلم وقال عمر اني زورت في نفسي مقالة التزوير اختراع الكذب او تزيين الشئ او تدبير الكلام المراد احد الاخيرين وهذا من قصة بيعة ابي بكر قال اجتمعت الانصار على ان يامروا سعد بن عبادة فمشيت اليهم مع ابي بكر رضي الله عنه وزورت في نفسي مقالة فتكلم ابوبكر ولم يترك مما زورت شيئا وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك ومن الشواهد القرآنية قوله تعالى يقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول والدليل على ثبوت صفة الكلام بعد ما ثبت مغائرته العلم والارادة اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم لقولهم امر الله بكذا ونهى عن كذا وفي القرآن قال ربك ونحوه في مواضع كثيرة اعترض عليه بانه سبق في شرح قول المص الحي القادر العليم ان الكلام مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فاثبات الكلام بالنقل عن الانبياء وبالاجماع الذي هو من الحجج الشرعية دور وايضا بين كلاميه تناقض اجيب بوجوه احدها انه قال في شرح المقاصد انه تعالى متكلم تواتر النقل بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى وكذلك ثبوت الاجماع لا يتوقف على ثبوت الشرع بل على صدق الشارع في قوله لا تجتمع امتي على الضلالة وصدقه معلوم من المعجزة ثانيها ان المثبت بالشرع هو النفسي وما ثبت به الشرع هو اللفظي ثالثها ان الكلام موقوف على نفس الشرع والموقوف على الكلام ثبوت الشرع ودفع بانه لا معنى للتوقف على الشرع الا التوقف على ثبوته مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام وزعمت المعتزلة ان التكلم ايجاد الكلام وهو تكلف لا يعبأ به لان الفاعل من قام به الفعل باجماع اللغويين وقدمها اي كونها قديمة وفصل الكلام اي كلامه او كلام الله سبحانه بعض التفصيل فقال وَهُوَ اي الله تعالى مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ صِفَةٌ لَهُ ضرورة امتناع ثبوت المشتق للشئ من غير قيام ماخذ الاشتقاق به وقد يقال ماخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام بل الكلام اثر التكلم كما ان النقوش اثر الكتابة ويجاب بان قيام التكلم مستلزم لقيام الكلام وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ وجبريل وشجرة موسى بل كل من يقرأ ليس صفة له في الحقيقة لعدم قيامه بذاته تعالى اَزَلِيَّةٌ ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى دعوى الضرورية في هذه المقدمة النظرية غير مسموعة بل اثباتها بالدليل يحتاج الى بحث متطاول لكنهم قد يستعملون الضرورة بمعنى اليقين وهو المقصود لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْحُرُوْفِ وَالْاَصْوَاتِ ضرورة انها اعراض حادثة فان الصوت كيفية تعرض للهواء والحرف صوت مخصوص عند المتكلم وقال الحكيم كيفية تعرض الصوت على تجويز قيام العرض بالعرض مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض هذا دليل حدوثها وحدوث المسبوق ظاهر اما المنقضي فلان ما ثبت قدمه امتنع عدمه

لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا اي في قوله ليس من جنس الحروف رد على الحنابلة
اصحاب الامام الرابع احمد بن حنبل وعندي انهم لم يصرحوا بذلك وانما الزمهم حيث ذهبوا الى قدم الكلام اللفظي والكرامية القائلين
بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم القول بقدمه مذهب الحنابلة اما الكرامية فذهبوا الى حدوثه
لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى ففي كلام الشارح مساهلة ولعله وجد بعض الكرامية قائلين بقدمه وَهُوَ اي الكلام صِفَةٌ اي
معنى قائم بالذات اي بذاته تعالى مُنَافِيَةٌ لِلسُّكُوتِ الذي هو ترك التكلم قيل فيه مسامحة والاولى ان يقال عدم التكلم لئلا يشعر
بسبق التكلم مع القدرة عليه يعني تقابل السكوت والتكلم تقابل العدم والملكة فلا يوصف الحجر بالسكوت وَالآفَةِ التي هي عدم مطاوعة الآلات
المطاوعة فرمان بردن وآلات التكلم الحنجرة واللسان والعضلات المحركة لهما اما بحسب الفطرة بالكسرة الخلقة التي خلق عليها المولود في
بطن امه كما في القاموس وهذا بان يخلق الآلة غير قابلة للتكلم كما في الخرس بفتحتين گنگی او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في
الطفولية ولم يرد الشارح حصر الآفات حتى يرد ان الآفة قد تكون فقد الآلة كمن لا لسان له او فقد السمع لان الاصم لا يتكلم لعجزه عن سمع
الاصوات وتعلمها وقد يقال آفة الطفولية فطرية ويمكن ان يجاب انه مشى على مصطلح الاطباء فانهم يسمون بالفطري المرض للمولود
الذي لا يزول فان قيل هذا اي كون الكلام صفة منافية للسكوت والآفة انما يصدق على الكلام اللفظي على بنائه او صلة الصدق
دون النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافيان اللفظ لا النفسي قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيتان بان لا يدبر في نفسه التكلم فهذا
سكوت باطني او لا يقدر على ذلك فهذا آفة باطنية فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس ان قلت فكان
الواجب ان يفسر السكوت والآفة في كلام المص بعدم التدبر وعدم القدرة قلت فسرهما بالمعنى المشهور الذي يعرفه العقلاء ليكون معرفتهما
وسيلة وتمهيدا الى معرفة المطلوب وَاللهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ بِهَا اي بالصفة آمِرٌ نَاهٍ مُخْبِرٌ اشارة الى دفع بعض الاشاعرة حيث زعم ان الكلام
ليس صفة واحدة بل خمس صفات الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء يعني انه صفة واحدة ويستدل عليه بانها لو تعددت فاستنادها
الى الذات ان كان بالاختيار لزم حدوثها اذ القديم لا يكون صادرا بالاختيار وان كان بالايجاب لزم ثبوت كلامات غير متناهية او
الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وعندنا فيه نظر لانه لو تم لبطل كون الصفات سبعا او ثماني ولعل هذا
الدليل لحقق ما ذهبت اليه الصوفية من اثبات صفات غير متناهية يتكثر الى الامر والنهي والخبر اكتفى بالثلثة على حسب التمثيل او
لاتباع المص باختلاف التعلقات فالكلام الواحد خبر بحسب التعلق بالمخبر عنه وامر بحسب التعلق بالمامور به ونحو ذلك في الكلام جزئي
حقيقي يتعدد اسمائه بالاضافات كتسمية زيد كاتبا وشاعرا ومنجما وليس نوعا له جزئيات او كلا له اجزاء كالعلم والقدرة وسائر الصفات
كالسمع والبصر فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات ذكر الحدوث استطرادي للاشارة الى
الاستشهاد اي كما ان الصفة القديمة يكون في تعلقاتها واضافاتها حدوث كتعلق القدرة بايجاد زيد يوم الجمعة ولا يلزم منه حدوث
الصفة فكذلك يكون في تعلقاتها واضافاتها كثرة ولا يلزم منه تعدد الصفة ولو قال كالحدوث لكان احسن لما ان ذلك اليق بكمال
التوحيد دليل على قوله صفة واحدة وحاصله ان اللائق بالتوحيد نفي الصفات ولكنا اثبتنا صفات ثماني للضرورة فلا نسب تقليلي

الصفات ما امكن ونفى ما زاد على الضرورة ولنا فى هذا الدليل بحث التكوين وملخصه ان تعدد الصفات لوكان ينافى التوحيد فالقول بالثمانية شرك والا فلا بأس فى اثبات الف الف صفة بل هو الانسب بالكمال ولانه لا دليل على تكثر كل منها فى نفسها دليل ثان على وحدة الكلام بل سائر الصفات وهو ان الثابت بالدليل هو تكثر التعلقات والاضافات لا تكثر الصفة ومن ادعاه فعليه البرهان ولا يخفى ان هذا النوع من الحجة ضعيف لان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول ولو سلم فعدم الاطلاع على الدليل لا يدل على عدمه نعم قد يستعمل امثاله فى الخطابيات فان قيل هذه اى الامر والنهى والخبر اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها حاصله ان الكلام كلى والامر والنهى والخبر جزئيات له والكلى لا يوجد فى الخارج الا فى ضمن الجزئيات المتكثرة فلا يمكن وجود الكلام الا مع التكثر فلا يصح قولكم الكلام واحد انما التكثر فى التعلقات قلنا ممنوع اى لا نسلم انه لا يعقل وجود الكلام الا فى ضمن هذه الاقسام بل انما يصير الكلام احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال اى فيما بعد الازل واما فى الازل فلا انقسام اصلا لعدم التعلقات والاضافات فالحاصل انه ليس نسبة الكلام الى اقسامه كنسبة الكلى الى جزئياته بل كنسبة زيد الى عوارضه من الكاتب والضاحك فكما انها لا توجب تكثرا فى ذات زيد ويجوز ان يوجد زيد معها وبدونها فكذا حال الكلام مع اقسامه هذا الجواب انما هو على مذهب الامام عبد الله بن سعيد القطان وجمع من قدماء الاشاعرة حيث ذهبوا الى ان كلام الله سبحانه فى الازل ليس امرا ولا نهيا وانما ينقسم اليها بالتعلقات الحادثة واما على مذهب الجمهور القائلين بانه فى الازل امر ونهى وان التعلقات قديمة فالجواب ان التكثر بحسب التعلقات ولو كان ازليا لا يوجب التكثر فى الذات كما فى العلم وذهب بعضهم قيل هو الامام الرازى الى انه اى الكلام فى الازل خبر ومرجع الكل من اقسام الكلام اليه اى الى الخبر لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهى على العكس اى العقاب على الفعل والثواب على الترك عند تهيئ الاسباب وقرب الارتكاب لا مطلقا وحاصل الاستخبار اى الاستفهام لانه طلب الخبر الخبر عن طلب الاعلام اى الاخبار عن ان المتكلم طالب للاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة والمقصود من هذا الارجاع امران احدهما الجواب عن اشكال اورده المعتزلة وهو انه لو كان الكلام ازليا لم يكن معنى للامر والنهى والاستفهام والنداء اذ لا مخاطب فى الازل ثانيهما الرد على من يجعلها خمس صفات ورد ذلك بانا نعلم اختلاف هذه المعانى بالضرورة فان مدلول الخبر غير مدلول الامر قطعا والا لم تكن اقساما متباينة من الكلام ولذلك كان الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف اخواته واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد يريد انا نسلم ان الامر مستلزم لمعنى الاخبار عن استحقاق فاعله الثواب لكنه لا يوجب اتحاد الامر والخبر والا لزم الاتحاد بين كل متلازمين كالاب والابن وذا سفسطة فان قيل الامر والنهى بلا مامور ومنهى سفه جهل وعبث والاخبار فى الازل بطريق المضى بضم الميم وكسر الضاد مصدر من مضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه هذان اشكالان اوردهما المعتزلة على الاشاعرة وحاصل الاول انه لو كان الكلام ازليا لكان الله سبحانه امرا وناهيا فى الازل بلا مخاطب وهذا غير معقول وتقرير الثانى ان الاخبار بلفظ الماضى كثير فى القرآن نحو قال موسى وقلنا يا ذا القرنين وصدق لفظ الماضى يقتضى وقوع مضمونه قبل الاخبار فلو كان الكلام ازليا لزم الكذب

وهو محال على الله تعالى واعلم ان اهل الملل اجمعوا على ان الكذب من الله سبحانه محال مستدلين بوجوه احدها للمعتزلة وهو
انه قبيح يجب تنزيه الله سبحانه عنه ثانيهما انه ينافي مصلحة بعث الرسل وهو للمعتزلة ايضا ومبناهما على القبح العقلي ثالثها انه نقص
يجب تنزيه الواجب عنه وهو للاشاعرة ودفعه صاحب المواقف بانه قول بالقبح العقلي فيه ان صاحبها قد حقق ان الحسن والقبح
بمعنى صفة الكمال والنقص مما يدركه العقل انما الخلاف في ايجاب الثواب والعقاب رابعها لو كذب لكان كذبه قديما فيمتنع عليه
الصدق لان القديم لا ينعدم خامسها اجماع الانبياء عليهم السلام وهو المعتمد واورد عليه ان صدق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
بتصديق الله تعالى اياه فيلزم الدور اجيب بانه تصديق بالفعل لا بالقول على ان العلم الحاصل بالمعجزة من العاديات التي لا يبطلها
الشبهات كما سيذكر في محله ان شاء الله تعالى قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا كالقطان فلا اشكال اذ لا يتوجه الامر
والنهي الا الى مخاطب موجود وان جعلناه كالاشعري فالامر في الازل لا يجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور الجامع لشرائط
التحصيل وصيرورته اهلا للتحصيل بالبلوغ هذان جوابان عن الاشكال الاول بيانه ان اهل السنة اختلفوا في وصف كلام الله
سبحانه في الازل بكونه امرا ونهيا فقال عبد الله بن سعيد القطان وجماعة بان كلامه في الازل لا يوصف به بل انما يصير امرا ونهيا
عند نزوله على الانبياء وقد مشى الشارح قيل هذا على مذهبه وذهب الشيخ الاشعري الى ان الاتصاف بها قديم وكذا التعلقات قديمة
والتقرير الجواب على كل من المذهبين وملخص الجواب الثاني ان السفه والعبث انما يلزم لو طلب الفعل من المعدوم في حال عدمه
ليس كذلك فيكفي وجود المامور في علم الآمر اشارة الى رد ما قيل ان الخطاب لا بد ان يكون الى مخاطب موجود في الخارج والجواب
ان هذا انما يلزم في الخطاب اللفظي واما في الخطاب النفسي فالوجود العلمي كاف كما اذا قدر رجل اي تصور ابنا له قبل تولده فامره
بان يفعل كذا بعد الوجود اورد عليه انه عزم على الطلب او تخيل له اما حقيقة الطلب فهي سفه بل محال اجيب بوجهين احدهما انه لو
صح لم يامرنا النبي عليه الصلوة والسلام بشيء ودفع بانه امر ضمني في ضمن امر الموجودين في عهده والكلام في الامر الصريح ثانيهما ان
المراد هو ان يقول الرجل للحاضرين اني امر ابني ان يشتغل بالعلم فبلغوا اليه امري فهذا حقيقة الطلب والاخبار بالنسبة الى الازل لا
يتصف بشيء من الازمنة جواب عن الاشكال الثاني اي لا يتصف الخبر بالوقوع في الازمنة من ماض او مستقبل اذ لا ماضي ولا
مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان لما تقرر ان الموصوف بالزمان هو ما يتجدد ويتغير فالله تعالى لا يوصف به و
حاصل الجواب ان الكلام في الازل منزه عن الوقوع في الازمنة وانما يوصف بالازمنة فيما لا يزال بحدوث التعلقات والازمنة وقال
العلامة القوشجي في شرح التجريد تحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظ عسير جدا كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الزمان اشارة
الى دفع اشكال اورده المعتزلة على الجواب هو ان التغير على القديم محال فلو لم يكن الكلام في الازل موصوفا بالازمنة استحال ذلك فيما
لا يزال وحاصل الجواب ان حدوث تعلقات الصفة لا يوجب تغيرا في الصفة كما في العلم فان علم الحق سبحانه بوجود زيد قديم مع انه فيما
لا يزال قد يتعلق بانه سيوجد تارة بانه موجود وتارة بانه كان موجودا وهذه التعلقات لا توجب تغيرا في صفة العلم ومثلوه باسطوانة
يمشي رجل حولها فتكون تارة عن يمينه وتارة عن يساره وتارة عن خلفه وتارة قدامه فهذه تغيرات في الاوضاع بين هذا الرجل والاسطوانة

من غير تغير فی ذاتها واعلم ان للمعتزلة اشكالات اخواصها ان الامر لو كان ازليا لزم استمرار التكليف فی دار الجزاء ايضا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ثانيها ان الكلام لو كان ازليا لكان مستمرا ازلا وابدا فلا معنى لاختصاص مكالمة موسى عليه السلام على الطور اجيب عنهما بان تعلقات الكلام حادثة بارادة الحق سبحانه تتعلق بالتكليف فی دار الجزاء فقط وبمكالمة موسى عليه السلام على الطور فقط ثالثها ان نسبة القديم الى جميع ما يصح تعلقه به على السواء كما فی العلم فيجوز تعلق الامر والنهی بكل فعل فيكون المامور منهيا وبالعكس جوابه على راى الماتريدية القائلين بان حسن الفعل وقبحه لصفة فيه ظاهر لانهما مرجحة واما عند الاشعرية فان التعلقات حادثة بالارادة المرجحة ولما صرح المص بازلية الكلام حاول اى قصد التنبيه على ان القرآن ايضا كالكلام قد يطلق على هذا الكلام النفسی القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث وهو المشهور فی العرف العام وعرف الاصوليين والفقهاء والقراء بالقرآن ومحل التنبيه قوله غير مخلوق لان الموصوف بعدم الخلق هو النفسی لا اللفظی فقال وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وعقب القرآن بكلام الله تعالى التعقيب درپس آوردن اى ذكر قوله كلام الله بعد قوله القرآن لما ذكره المشائخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآ غير مخلوق لئلا يسبق الى الوهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم لان اطلاق لفظ القرآن على الكلام اللفظی اشهر كما ان اطلاق كلام الله تعالى على النفسی اكثر فی عرف الاشاعرة كما ذهب اليه الحنابلة المنسوبون الى الامام الهمام احمد بن حنبل جهلا او عنادا الجهل عدم العلم والعناد انكار الحق مع العلم به قالوا كفى دليلا على جهلهم قول بعضهم الجلد والغلاف قديمان وقول بعضهم ان الجسم الذی يكتب فيه القرآن يصير قديما بعد ما كان حادثا وبالجملة فالمتكلمون يشنعون على الحنابلة تشنيعا عظيما وهو ان الامام احمد صاحب المذهب عظيم المناقب فی مذهبه ائمة كبار ومشائخ عظام فمنهم الشيخ الغوث الاعظم عبد القادر الجيلانی القائل بان الحروف التهجی قديمة فيجب الكف عن اساءة الادب اليهم ثم السعی فی توجيه كلامهم فاقول قد ثبت عن الامام احمد ان الكلام اللفظی غير مخلوق وهكذا عن كثير من ائمة الحديث وفيه وجوه احدها ما اخترنا وهو ان مرادهم هو ان اللفظی قائم بذاته تعالى غير مرتب الاجزاء كما اختاره صاحب المواقف وسيذكره الش فی آخر البحث وهو قول معقول وان بطل فليس بحيث يشنع قائله لكونه مذهب طائفة من اهل التدقيق ثانيها انه تحاشى عن ان يتوهم المتوهمون ان الكلام النفسی مخلوق ثالثها انه اراد بغير المخلوق غير المفتری يقال خلق الكلام اذا افتراه ثم رواه الناقلون بالمعنى غلطا فوضعوا القديم مكان غير مخلوق وفيه نظر اما القول بقدم الجلد والغلاف فصادر عن بعض الجهلة المنسوبين الى مذهبه يقال كان يقول الامام احمد رحمه الله لا نرى المعتزلة وقد جرى عليه فی ذلك محنة عظيمة فان خليفته كان معتزليا فاخذه وضربه ضربا وجيعا ليعترف بان القرآن مخلوق فلم يعترف وروی ان الشافعی اتی بقميص فقيل هذا قميص احمد ضرب فيه فغسله بالماء وشربه وصب منه على وجهه ورای بعض الصالحين احمد فی المنام بعد موته فسأله عن حاله فقال دخلت على الله فقال يا احمد قد اوذيت فينا فانظر الی وجهنا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث مع ان المستعمل عند المتكلمين فی بحث الصفات هو لفظ القدم والحدوث تنبيها على اتحادهما خلافا للفلاسفة حيث زعموا ان العقول والافلاك غير حادثة وليست غير مخلوقة فغير الحادث اعم وقصد الى جری الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه الصلوة والسلام القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم قيل يحتمل الباء القسمية والحديث رواه ابن عدی فی الكامل

عن ابی هریرة ورواه الدیلمی عن رافع بن خدیج وحذیفة بن الیمان وعمران بن حصین واخرج الخطیب عن جابر یرفعه من قال القرآن
مخلوق فقد کفر وجاء فی بعض الروایات من مات وهو یقول القرآن مخلوق لقی الله تعالی یوم القیمة ووجهه الی قفاه وبالجملة جاء الحدیث
بالفاظ کثیرة لکنه موضوع عند المحققین وذکره ابن الجوزی فی الموضوعات وقال الامام الصغانی صاحب المشارق هو موضوع وقال السخاوی
هذا الحدیث من جمیع طرقه باطل قال مجد الدین فیروزآبادی اللغوی لم یصح عن النبی صلی الله علیه وآله وسلم شیء وکل ما ثبت فهو من
مقالات الصحابة والتابعین وقال السخاوی صح عن عمرو بن دینار قال ادرکت تسعة من اصحاب رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم یقولون
من قال القرآن مخلوق فهو کافر فقد یقال انه من الثقات فلا یکون حدیثا موضوعا قلت هذه مقالة الجاهلین بعلم الحدیث فان
الاعتماد فی تصحیح الاحادیث هو علی ائمة الاسانید وحدهم وتنصیصا علی محل الخلاف ای تصریحا بالعبارة المشهورة بین الفریقین
اهل السنة والمعتزلة وهی ای محل الخلاف والعبارة ان القرآن مخلوق او غیر مخلوق ولهذا ای لاشتهار هذه العبارة تترجم المسئلة
ای تسمی بمسئلة خلق القرآن لا بمسئلة حدوثه قیل المناسب مسئلة عدم خلق القرآن اجیب بان هذه التسمیة وقعت عن المعتزلة
ثم استمرت وتحقیق الخلاف بیننا وبینهم یرجع الی اثبات الکلام النفسی عندنا ونفیه عندهم والا ای وان لم یختلف الفریقان فی اثبات
النفسی ونفیه فلا نزاع فانا اذا قلنا القرآن غیر مخلوق اردنا النفسی واذا قالوا القرآن مخلوق ارادوا اللفظی فنحن لا نقول
بقدم الالفاظ والحروف بل بحدوثه کما قالت المعتزلة وهم لا یقولون بحدوث النفسی بل ینکرون وجوده ولو ثبت عندهم
لقالوا بقدمه مثل ما قلنا فصار محل البحث هو ان النفسی ثابت ام لا ودلیلنا علی ثبوت النفسی ما مر انه الضمیر للشان قد یزعم
انه للکلام ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبیاء علیهم السلام التواتر مصدر معطوف علی الاجماع وقد یزعم انه ماض انه تعالی متکلم
فاعل ثبت ولا معنی له سوی انه متصف بالکلام اذ الصفة لا تحمل الا اذا قام ماخذها بالموضوع وارد علیه ان الماخذ هو التکلم
واجیب بان الاتصاف بالکلام من لوازم التکلم وثبت انه یمتنع قیام اللفظی الحادث بذاته تعالی لان الحوادث لا تقوم به سبحانه و
فی التوصیف اشارة الیه فتعین النفسی القدیم فهو الصفة القائمة به تعالی اذ لا ثالث اجماعا واما استدلالهم علی نفی النفسی القدیم
وحدوث القرآن بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث ای علاماته وهو بالکسر جمع سمة بالکسر فالفتح
من الوسم من التالیف ای کونه مؤلفا من الحروف والآیات والسور والتنظیم ای کونه منظما علی اسلوب مطبوع کسلک اللآلی
والاتصاف بهما ثابت فی عبارات العلماء وقد تقرر ان کل مؤلف مخلوق والانزال والتنزیل کقوله تعالی انا انزلناه فی لیلة القدر
وقوله تعالی نزلناه تنزیلا وفرق صاحب الکشاف بینهما بان الانزال دفعی والتنزیل تدریجی وکلاهما صحیح فی حق القرآن لما صح انه نزل
من اللوح المحفوظ الی السماء الدنیا دفعة فی لیلة القدر ثم نزل منها نجما نجما فی ثلث وعشرین سنة قالوا نزول الصفة القائمة بذاته تعالی محال
وایضا النزول حرکة والمتحرک هو الجسم او الاعراض وهی حادثة وکونه عربیا کقوله تعالی انا انزلناه قرآنا عربیا والعرب الذین وضعوا العربیة
محدثون مسموعا کقوله تعالی واذا قریء القرآن فاستمعوا له والمسموع هو الصوت وهو عرض قائم بالهواء والعرض مخلوق حادث
فصیحا بالاجماع والفصاحة سلاسة اللفظ مع کونه کثیر الاستعمال وذا لا یتصور الا بعد استعماله معجزا بالاجماع وقد شرط فی المعجزات

يحدث عند التحدى فانه لو كان سابقا على المعارضة لم يكن لها اختصاص بتصديق النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم الى غير ذلك فمنها ان بعضه منسوخ والنسخ رفع الحكم او انتهاؤه وما ثبت قدمه استحال عدمه ومنها قوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث وهو من اوضح ما احتجوا به زعمهم فانما يقوم جواب اما حجة على الحنابلة لانهم قائلون بقدم اللفظى لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام فى المعنى القديم وما ذكرتم لايدل على حدوثه ثم اراد ابطال جواب المعتزلة عن استدلالنا فقال والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما لتصريحات القرآن به وتواتر الخبر عن الانبياء عليهم السلام ذهبوا الى التاويل وهو انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محالها كالطور وشجرة موسى عليه السلام او فى الهواء وفى لسان جبرئيل او النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم او ايجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ وان لم يقرء فعل معلوم اى يصح كون الايجاد تكلما وان لم يتلفظ الله سبحانه بتلك الاصوات والحروف واستدلوا على ذلك بان العلماء ينسبون ما فى الكتب الى المصنفين فيقال قال الامام الرازى فى المحصل وهذا كلامه فى المحصول مع ان اثبات النقوش فى الاوراق كاف فى التصنيف بلا حاجة الى القرءة على اختلاف بينهم فى كيفية اخذ جبرئيل القرآن عن الله سبحانه فقال بعض المعتزلة يخلق الله تعالى صوتا فيسمعه جبريل وينزل به وقال بعضهم ينظر الى النقوش المكتوبة فى اللوح المحفوظ وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها فى غيره بان حرك جسما والا اى وان كان المتحرك من اوجد يصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له فيصح ان يقال له اسود لانه اوجد السواد والمراد هو الاتصاف من حيث اللغة فلا يرد ما قيل من ان اسماء الله توقيفية لعل المانع من الاتصاف عدم اذن الشارع تعالى عن ذلك اى تنزه عن الاتصاف بها علوا كبيرا تنزها قويا شديدا ومن اقوى شبه المعتزلة على ان القرآن مخلوق انكرها الاشاعرة متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتى المصاحف الدفة بالفتح والتشديد الجنب ودفتا الطاير جناحاه ودفتا المصحف لوحان على جانبيه لحفظ الاوراق والمصحف مثلث الميم الاوراق المجلدة التى كتب فيه القرآن واورد على التعريف بانه مشتمل على الدور واجيب اولا بان المصحف لا يحتاج الى التعريف لانه معلوم حتى للصبيان وثانيا بان المراد المصحف اللغوى وهو جمع الصحائف اى الاوراق المكتوبة لا المصحف العرفى ان قيل لو اريد المصحف اللغوى دخل الكتب الالهية وكتب الاحاديث النبوية بل كتب العلوم فى التعريف قيل تخرج بقيد التواتر اذ لم ينقل شئ منها الينا تواترا وعندنا فى دعوى عدم التواتر بحث والحق ان المراد هو النقل عن النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ولم ينقل عنه كتاب بالتواتر سوى القرآن ان قلت تواتر بعض الاحاديث كقوله عليه الصلوة والسلام من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار قلت المراد ان يكون مجموع ما بين الدفتين متواترا وهذه الاحاديث نادرة جدا تواترا مفعول مطلق اى نقلا متواترا او حال وهو احتراز عن الالفاظ المنقولة برواية الاحاد فانها ليست من القرآن كما وقع فى مصحف عبد الله بن مسعود وابى بن كعب وتسمى الشواذ ومنها الحمد لله بضم اللام وايضا بكسر الدال ومنها ملك يوم الدين بلفظ الماضى ونصب يوم الدين وعرف بعضهم القرآن بما نقل الينا بين دفتى المصاحف نقلا متواترا بلا شبهة واحترز بالقيد الاخير عن التسمية فانها وان تواترت لكنها محل شبهة عند الحنفية فلا تكون من القرآن قلت والحق انها عند ابى حنيفة من القرآن لكنه لم يجعلها جزءا من كل سورة نفهم الناس ذلك وطابق بعض الائمة بان التسمية جزء السور

فى بعض القراءة دون بعض وكل من القراءتين متواتر وهذا فى غاية الجودة وهذا اى هذا التعريف يستلزم كونه مكتوبا فى المصاحف مقروا
بالالسن مسموعا بالاذن لانا نقرئ المكتوب فى المصاحف ونسمعه وكل من ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله
وهو اى القرآن الذى هو كلام الله تعالى اى النفسى مَكْتُوبٌ فِى مَصَاحِفِنَا اى باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه ويسمى هذا
وجودا كتابيا محفوظ فى قلوبنا ويسمى هذا وجودا ذهنيا اى بالالفاظ المخيلة الظاهر انه اراد بالمخيلة المخزونة فى حاسة الخيال على وفق
مذهب الحكماء من ان الحس المشترك ياخذ صور المحسوسات عن الحواس الظاهرة ويسلمها الى الخيال وذهب بعض علماء الشرع الى ان
محل العلم والحفظ هو القلب للنصوص معاضدة لهم وينسب هذا القول الى الشافعى وروى عن ابى حنيفة انه الدماغ لاختلال القوى
المدركة بالضربة على الراس وهو قريب من مذهب الحكماء وعندى ان مستقر العلم القلب وكواسبه القوى الدماغية جمعا بين الادلة و
لعل الحق لا يعدوه ولهذا يرتفع المنافاة بين كلام المص والشارح مَقْرُوٌّ بِأَلْسِنَتِنَا بحروفه الملفوظة المسموعة ويسمى هذا وجودا
لفظيا مسموع باذاننا بذلك ايضا اى بحروفه الملفوظة غير حال بتشديد اللام من الحلول فيها اى مع ذلك اى مع كونه مكتوبا
محفوظا مقروا مسموعا ليس عرضا حالا فى المصاحف ولا فى القلوب اورد عليه ان المعنى لو لم يحصل فى القلب لم تفهم تفسير القرآن
اجيب بان الحاصل فى القلب ليس عين الكلام النفسى بل مثاله كصورة الفرس على الجدار والالسنة والاذان خلاصة جواب المص
ان وصف الكلام النفسى بانه مكتوب محفوظ مقرو مسموع وصف مجازى وهى فى الحقيقة اوصاف للامور الدالة عليه اعنى الاشكال
والالفاظ كقولنا زيد مكتوب محفوظ مقرو مسموع فلا يلزم منه حدوث الكلام واجاب بعض الاشاعرة بوجه آخر وهو ان المراد بالقرآن
حيث وقع موصوفا بسمات الحدوث هو الكلام اللفظى لا النفسى وعلى هذا يكون الوصف حقيقيا بل الكلام النفسى هو معنى قديم قائم
بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه اى يلفظ النظم الدال عليه يسمع ويحفظ بالنظم المخيل اى يحفظ النظم الدال عليه
ويكتب بنقوش واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه اى يكتب النقوش والاشكال الدالة على معنى القديم النفسى بالواسطة كما
يقال النار جوهر مضئ محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه اى من كون النار مذكورا مكتوبا كون حقيقة النار صوتا وحرفا و
تحقيقه اى تحقيق الجواب عن تمسك المعتزلة ان للشئ وجودا فى الاعيان اى فى الموجودات المتحققة فى الخارج عن الذهن وهو ان
يكون الشئ موجودا وان لم يتصوره متصور ووجودا فى الاذهان الذهن قوة مدركة قائمة بالنفس الناطقة متوجهة نحو الكسب وقد يسمى
الحواس الباطنة ذهنا ايضا والمراد ههنا ما يعم الكل وهذا تصريح بان المختار اثبات الوجود الذهنى كما يقول الحكماء وان انكره المتكلمون
وهو وجود صورة الشئ فى ذهن من يتصوره ووجودا فى العبارة وهو اللفظ الخارج عن الفم ووجودا فى الكتابة وهو النقش المرسوم
على الكاغذ مثلا والوجودان الاولان حقيقيان والاخيران مجازيان اذ ليس فى العبارة الا اسم النار وفى الكتابة الا الخط الدال على
الاسم والاول مدلول فقط والرابع دال فقط وكل من المتوسطين دال باعتبار ومدلول باعتبار فالكتابة تدل على العبارة وهى اى
العبارة على ما فى الاذهان وهاتان الدلالتان وضعيتان تختلفان باختلاف الاصطلاحات واختلف فى ان الالفاظ موضوعة
للاعيان الخارجية او للصور الذهنية وهذا الخلاف متفرع على خلاف آخر وهو ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية او العين

الخارجي فذهب ابونصر الفارابي وابوعلى بن سينا الى الاول وان العين الخارجي انما يعلم تبعا لصورته الحاصلة في الذهن وذهب الامام الرازي الى ان المعلوم بالذات هو العين الخارجي واختار الشارح الاول لانا قد نتصور ونسمي ما لا وجود له في الخارج (وهي) اي ما في الاذهان يدل على ما في الاعيان وهذه الدلالة عقلية لا تختلف بحسب اختلاف الاشخاص (والاصطلاحات فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم) كما في قولنا القرآن غير مخلوق (فالمراد به حقيقته الموجودة في الخارج) وهي الكلام النفسي (وحيث يوصف بما هو من لوازم المحدثات والمخلوقات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة) كما في قولنا قرأت نصف القرآن اي بوجوده في العبارة (او الالفاظ المخيلة) كما في قولنا حفظت القرآن اي بوجوده الذهني (او الاشكال المنقوشة) عطف على الالفاظ كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن اي بوجوده الخطي انقلت هذا التحقيق جواب آخر وهو الذي حكيناه سابقا عن بعض الاشاعرة وليس تحقيقا للجواب المشهور اجيب بان معنى قوله فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج انها المرادة بدون ملاحظة ما يدل عليها ومعنى قوله يراد به الالفاظ ان المراد هي حقيقته بملاحظة الالفاظ الدالة عليها وههنا اشكال وهو انكم حققتم ان اطلاق القرآن على الالفاظ والنقوش مجاز فلا يصح تعريفكم القرآن بالمنقول بين الدفتين اذ التعريف انما يكون لمعرفة المعرف لا لمعرفة غيره فاجاب عنه بقوله (ولما كان دليل الاحكام الشرعية) من الوجوب والحرمة وغيرهما (هو اللفظ دون المعنى القديم) لخفائه عن عقولنا (عرف) اي القرآن (ائمة الاصول) اي اصول الفقه (بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر) ملخص الجواب انه كان مدار علمهم على اللفظ وكان اللفظ هو المقصود الاهم عندهم فاقتصروا على تعريف اللفظ لذلك (وجعلوه اسما للنظم والمعنى) النفسي (جميعا) كما وقع في عبارة الاقدمين اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى هذا تفسير من المتأخرين قال صدر الشريعة في التوضيح مشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى انتهى وقال الشارح في التلويح للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة اللفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى انتهى وكذلك قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يراد به قراءة اللفظ والمعنى لا المجرد للمعنى عطف على قوله للنظم والمعنى جميعا في التلويح مقصود المشائخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشي من كلام ابي حنيفة بجواز القراءة بالفارسية ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة انتهى ويرد عليه انه لم يكن القرآن عنده اسما للمعنى لما جوز القراءة بالفارسية واجيب بان الفارسية قريبة الى العربية في الفصاحة فكان النظم موجودا تقديرا والانصاف ان هذا القول من الامام مما يشكل توجيهه قد صنف الكرخي فيه تصنيفا طويلا لكنه لم يشف والصحيح ان الامام رجع الى قول صاحبيه وهو عدم الجواز بالفارسية بقي ههنا بحث يجب تحقيقه وهو ان الكلام اللفظي يوجد في محال متعددة فيلزم ان لا يكون القرآن واحدا بل قرآنات لا تحصى اذ الموجود في محل غير الموجود في محل آخر وفي حله قولان الاول ان القرآن اسم للمؤلف المخصوص القائم باول لسان خلقه الله تعالى فيه كالملك او الرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ويرد عليه انه يكون حينئذ كل ما يقرء بعده مثل القرآن لا عين القرآن الثاني مذهب المحققين وهو ان القرآن اسم للالفاظ المخصوصة الموجودة بدون اعتبار التشخص بالمحل فيكون القرآن واحدا بالنوع ويكون كل قاري يقرء القرآن نفسه وهكذا الحال في كل كتاب ينسب الى مصنفه و

كثيرا ما يسمى جزء القرآن قرآنا على جعل القرآن اسما لمعنى كلى صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ثم لما ذكر الشارح ان القرآن اذا
وصف بلوازم الحدوث كالقراءة والحفظ والمس فالمراد به الكلام اللفظى اراد ان يبين حال وصفه بالمسموعية بل هو من لوازم
الحدوث حتى يراد من المسموع الكلام اللفظى ام لا فذكر اختلافهم فى ذلك وقال واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب
الاشعرى الى انه يجوز ان يسمع وان لم يكن صوتا وذلك على خرق العادة كما ان الحق سبحانه يرى يوم القيامة على خلاف عادة الدنيا مع
انه لا شكل له ولا مكان وبالجملة السمع عنده يخلق الله سبحانه الادراك فى الحاسة او النفس فيجوز فى الاصوات وغيرها فعلى هذا يكون
الوصف بالمسموعية مشتركا بين القديم والحادث فيجوز فى الكلام الموصوف بالسمع ان يراد النفسى كقولهم سمع موسى عليه السلام
كلام الله سبحانه او اللفظى كما فى قولك سمعت القرآن ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى لان المسموع صوت بالضرورة والكلام
النفسى ليس بصوت فعلى هذا يكون المراد بالكلام المسموع هو اللفظى فقط والاستاذ هو الامام الكبير المتكلم الاصولى الزاهد ابراهيم
ابن محمد بن ابراهيم منسوب الى بلدة اسفرائن وهو المراد بالاستاذ فى عرف الكلام والاصول تلمذ على الشيخ ابى الحسن الباهلى
تلميذ الشيخ ابى الحسن الاشعرى وقال كنت فى جنب الباهلى كقطرة فى البحر وقال الباهلى كنت فى جنب الاشعرى كقطرة فى البحر
توفى الاستاذ يوم عاشوراء سنة ثمانى عشرة واربعمائة فى نيسابور وحمل الى سفرائن وقبره يستجاب عنده الدعوة كذا ذكره الشيخ محمد الحافظى
فى فصل الخطاب وهو اختيار الشيخ ابى منصور هو الامام محمد بن محمد بن محمود السمرقندى منسوب الى ماتريد اسم قرية من سمرقند
ويلقب بعلم الهدى وهو رئيس علماء اهل السنة والجماعة بما وراء النهر وكان حنفى المذهب تلمذ على ابى نصر عياض تلميذ ابى بكر الجوزجانى
تلميذ الامام محمد صاحب ابى حنيفة وتسمى اتباعه بالماتريدية والشيخ ابو الحسن الاشعرى هو رئيسهم فى سائر البلاد وكان شافعى المذهب
وتسمى اتباعه بالاشعرية ويسمى مجموع الفريقين بالاشاعرة تغليبا لاسم ابى الحسن الاشعرى لانه اشهر واكثر علما بالدقائق والدلائل و
توفى الامام ابو منصور سنة خمس وثلاثين وثلثمائة ودفن بموضع يقال له جاكرديز وقبره مشهور يزار ويتبرك به فمعنى قوله تعالى
حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه اى اللفظى كما يقال سمعت علم فلان اى الالفاظ الدالة على علمه فان العلم كيفية قائمة بذهنه و
لا تسمع وعندى فى تفريع هذا التاويل على مذهب الاستاذ بحث وذلك لان الآية فى شان الكفار وتمامها وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله اى ان طلب الامان منك فامنه حتى يسمع القرآن من المسلمين لعله يهتدى بسماعه ولا شك
ان ما يسمعه الكافر هو الكلام اللفظى لا النفسى فالتاويل باللفظى فى الآية متعين سواء قلنا بجواز سماع النفسى او بعدم جوازه
فالواجب الاكتفاء فى التمثيل بكلام موسى عليه السلام فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى النفسى وا ورد
عليه ان كل احد منا يسمع الصوت الدال عليه فما وجه اختصاصه باسم الكليم فدفعه بقوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب
والملك بل كان صوتا ابدعه الله تعالى من غير ان يكسبه احد من خلقه خص باسم الكليم بخلاف ما نسمعه فانه صوت العباد
مع توسط الكتاب اى النقوش المرسومة فى الصحف وجبريل النازل باللفظ بيننا وبين الله تعالى وهذا جواب ابى منصور واجاب
الاستاذ بانه سمع الصوت من كل جهة بجميع البدن لا بالسمع فقط فلهذا الخرق بالاسم وقال الامام الغزالى تبعا للاشعرى سمع

النفسی بلا صوت وحروف والحق سبحانہ قادر علیہ کما ان النملۃ تصدر عنہا افعال جمیع الحواس بالقوۃ الشامۃ فقط فان قیل دار علی قول المصؒ لیس من جنس الحروف والاصوات وقول الشارحؒ معنی قدیم قائم بذات اللہ تعالی یلفظ ویسمع بالنظم الدال علیہ وقولہ حتی یسمع کلام اللہ یسمع ما یدل علیہ فہذا الکل یدل علی ان الکلام فی الحقیقۃ ہو النفسی واللفظ انما یسمی کلام اللہ مجازا للدلالۃ علی الکلام الحقیقی تسمیۃ الدال باسم المدلول لو کان کلام اللہ تعالی حقیقۃ فی المعنی القدیم مجازا فی النظم المؤلف لصح نفیہ ای نفی الکلام عن النظم فان ذلک من لوازم المجاز فانہ یصح ان یقال الرجل الشجاع لیس باسد بان یقال لیس النظم المنزل المعجز المفصل الی السور والآیات کلام اللہ تعالی انما وصف النظم بہذہ الصفات تہویلا للسامع لئلا یلتزم نفی الکلام عن النظم والاجماع علی خلافہ ای علی عدم صحۃ النفی وایضا المعجز المتحدی بہ اسم مفعول والتحدی المعارضۃ والمنازعۃ مع دعوی الغلبۃ وقد طلب اللہ سبحانہ من بلغاء العرب ان یعارضوا القرآن بکلام بلیغ لیعرفوا بعجزہم عن ذلک انہ لیس من کلام البشر وذکر المعجز تمہید لذکر المتحدی بہ فلا یرد انہ تکرار ہو کلام اللہ تعالی حقیقۃ لا مجازا وذلک بالاجماع مع القطع بان ذلک ای التحدی انما یتصور فی النظم المؤلف المفصل الی السور اذ لا معنی لمعارضۃ الصفۃ القدیمۃ اما اولا فلانہ لا معرفۃ لہم بتلک الصفۃ التی لا یعرفہا الاحذاق المتکلمین الجامعین بین العقل والنقل واما ثانیا فلانہ لیس فی وسعہم ان یاتوا بصفۃ قدیمۃ مثلہا واجاب القوشجی فی شرح التجرید بان منکر کلامیۃ ما بین الدفتین انما یکفر لو اعتقد نفی الکلامیۃ بمعنی انہ مخترعات البشر واما اذا نفی الکلامیۃ بمعنی انہ لیس صفۃ قائمۃ بذاتہ تعالی بل دالۃ علیہا فلا کفر بل ہو مذہب جمہور الاشاعرۃ قلنا حاصل الجواب ان الکلام لیس مجازا فی اللفظ بل ہو حقیقۃ فی اللفظ والمعنی کلیہما بالاشتراک وانما یسمیہ المشائخ مجازا لانہ مشابہ المجاز فی اعتبار علاقۃ الدلالۃ التحقیق ان کلام اللہ تعالی اسم مشترک بین کلام اللہ النفسی القدیم ومعنی الاضافۃ ای اضافۃ الکلام الی اللہ سبحانہ کونہ صفۃ لہ وبین اللفظی الحادث المؤلف من السور والآیات ومعنی الاضافۃ انہ مخلوق اللہ تعالی لیس من تالیفات المخلوقین ان قلت خالق افعال العباد ہو الحق سبحانہ فیصح ان یسمی کلام زید بکلام اللہ وہو باطل قلت اراد انہ مخلوق اللہ تعالی بلا توسط کسب من المخلوقین اما بایجاد الصوت حتی یسمعہ الملک او الرسول صلی اللہ تعالی علیہ وسلم واما بایجاد النقوش فی اللوح واما بخلق ادراک الحروف فی قلب الملک او الرسول صلی اللہ تعالی علیہ وسلم واما بخلق الحروف فی لسانہ بلا اختیارہ اما کلام زید فلیس کذلک فلا یصح النفی اصلا لان المشترک حقیقۃ فی کل من المعنیین والحقیقۃ لا یجوز نفیہا ولا یکون الاعجاز والتحدی الا فی کلام اللہ تعالی بمعنی مخلوقہ تعالی بلا واسطۃ وما وقع فی عبارۃ المشائخ من انہ مجاز فی النظم فلیس معناہ انہ غیر موضوع للنظم المؤلف بل معناہ ان الکلام فی التحقیق وبالذات اسم للمعنی القائم بالنفس وتسمیۃ اللفظ بہ بالکلام ووضعہ لذلک ای وضع الکلام اللفظ والعطف تفسیری انما ہو الضمیر للتنبیہ والوضع علی تاویل المذکور باعتبار دلالتہ علی المعنی یرید ان الکلام اولا کان موضوعا للنفسی ثم وضع للفظی للدلالۃ علی النفسی اورد علیہ ان ما وضع لمعنی ثان باعتبار العلاقۃ یسمی منقولا لا مشترکا والنقل یجعل المعنی الثانی حقیقۃ و الاول مجازا اجیب بوجہین احدہما ان المنقول ما یتاخر فیہ الوضع الثانی عن الوضع الاول تاخرا زمانیا والوضعان فی المشترک لا

يتاخر احدهما عن الأخر بالزمان اما قولهم كان موضوعا للنفسي ثم وضع اللفظي عبارة عن التاخر بالذات واورد عليه انه يصعب على اثبات الاشتراك لعدم العلم بالمعية وعدم التاخر ثانيهما ان المنقول ما هجر استعماله في المعنى الاول واطلاق الكلام على النفسي شائع فلا يكون منقولا بل مشتركا وهذا الجواب هو المعتمد الموافق لما ذكر العلماء في تعريف المنقول فلا نزاع لهم للمشائخ في الوضع والتسمية اى في كون لفظ الكلام موضوعا للنظم وكون النظم مسمى به بل انما يسمونه مجاز المشابهة المجاز في اعتبار العلاقة واعلم ان بعض الاشاعرة ذهب الى ان النظم ايضا قائم بذاته تعالى وهذا لو ثبت اندفع كثير من الاشكالات فاراد الش ان يذكره ويزيفه فقال وذهب بعض المحققين وهو القاضي عضد الدين صاحب المواقف الى ان المعنى اى لفظ المعنى في قول مشائخنا اى قدماء الاشاعرة كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه فيلزم ان النظم ليس كلاما بل في مقابلة العين وهو ما يقوم بذاته والمراد به بالمعنى ما لا يقوم بذاته وهذا شامل للفظ والمعنى جميعا وهذا اولى من تفسيره بالقائم بالغير كما فعله القاضي لان الصفات عند الاشاعرة ليست غير الذات ولعل القاضي اعتمد ان عدم الغيرية غير ثابت كسائر الصفات من العلم والقدرة فانها معان قائمة بذاته تعالى لا بانفسها ومرادهم من قولهم كلام الله تعالى معنى قديم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما خبر ثان او نعت للاسم واورد عليه ان كلام الله ان كان اسما للشخص القائم بذاته تعالى لا يكون ما نزل على النبي صلى الله عليه واله وسلم وما نقرؤه قرآنا بل مثله وذا باطل قطعا وان كان اسما للنوع القائم بذاته تعالى مع قطع النظر عن خصوصية المحل لزم ان يكون اطلاقه على هذا الشخص من حيث خصوصه مجازا فيصح النفي وهو خلف وان كان موضوعا بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية من القائم بذاته تعالى والقائمة بذوات القارئين لزم اتصاف كلامه تعالى بالحدوث اتصافا حقيقيا لحدوث الجزئيات القائمة بالقراء وهو باطل و ايضا القاضي لا يسلمه بل يقول كل من اللفظ والمعنى قديم وانما الحدوث للقراءة اجيب بوجوه الاول اختيار الشق الاول وان ما يقرؤه البشر كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان مغايرة باعتبار تعلق قراءتنا به عندنا فيه نظر اذ المعنى القائم بمحل يغاير المعنى القائم بمحل اخر مغايرة حقيقية لا اعتبارية بل الجواب الحق ان المغايرة وان كانت ثابتة بالتدقيق الفلسفي لكنها منفية عرفا لان اختلاف المحل في العرف كاختلاف المكان لا يوجب التعدد والاحكام الشرعية مبنية غالبا على العرف المتبادر لا على التدقيقات الفلسفية ولذلك لو نقص شئ قليل من الحجر الاسود فقيل ليس هذا الحجر الاسود الذي يستلم كان باطلا ظاهرا ويجب التقبيل شرعا مع ان الكل غير الجزء وان تذكرت هذا انحل عنك كثير من الاشكالات الثاني اختيار الشق الثاني وان صحة النفي ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فرده واما نفي كون القرآن موضوعا للشخص من حيث خصوصه فلا نسلم بطلانه الثالث اختيار الشق الثالث وانه لا استحالة في اتصاف الكلام بالحدوث من حيث بعض افراده الرابع ان لفظ الكلام مشترك بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع ولا يلزم حدوث النوع لتحققه في الفرد القائم بذاته تعالى في الازل وانما الحادث بعض جزئياته وهو قديم اى القرآن وكل من اللفظ والمعنى

لا كما زعمت الحنابلة اى لا نقول بقدمه كما زعموا من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء فالسين حادثة وكذا سائر ما بعدها لتاخر وجودها عن وجود الباء والباء ايضا حادثة لانها لو قدمت

لم يتم التلفظ بها ابدا بل هو قديم بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس بذاته تعالى ليس مرتب الاجزاء فى نفسه كالقائم بنفس الحافظ للقران من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض هذا حال عن القائم بنفس الحافظ او نعت له والترتب انما يحصل فى التلفظ والقراءة اى الترتب فى الكلام الالهى انما يحصل بالنسبة الينا اذا تلفظنا به او الترتيب فى القائم بنفس الحافظ انما يحصل اذا تلفظ به لعدم مساعدة الالة المساعدة الموافقة على سبيل الاعانة اى لعدم قدرة اللسان على التلفظ بالقران دفعة بلا ترتب وهذا معنى قولهم المقرء قديم والقراءة حادثة وكذا قولهم المسموع المحفوظ المكتوب قديم والسماع والحفظ والكتابة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلام الله تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه تعالى الى الالة هذا حاصل كلامه وقد افرد القاضى فى ذلك رسالة وقال فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وانه هو القديم فقط عنده وان العبارات تسمى بالكلام مجازا وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ يلزمه مفاسد كثيرة كعدم تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلاما وكعدم وقوع التحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقرء والملفوظ كلامه الحقيقى و الكل باطل كما علم من الضرورة الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد بالمعنى ما يقوم بالغير فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى مكتوبا فى المصاحف مقروا محفوظا وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل يظهر حقيته انتهى وقال السيد السند هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره عبد الكريم الشهرستانى فى نهاية الاقدام ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام المنسوبة الى ظاهر الملة انتهى واجيب ان المفاسد مدفوعة بما حققه الشارح من ان الكلام مشترك وليس مجازا ان وتعرفى كلام بعض المشائخ فهو ما قل وهو اى ما ذكره القاضى جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس بذاته تعالى او بالحافظ حال كونه غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها اللاحق بعدم البعض السابق ولا مؤلفا من الاشكال المكتوبة المرتبة الدالة عليه على اللفظ يريد ان كون اللفظ قائما بذاته تعالى جيد لموافقة قواعد الشرع بلا تكلف ولكنه غير معقول لوجوه الاول ما ذكره القوشجى فى شرح التجريد من ان عدم ترتب الملفوظ امر خارج عن طور العقل كحركة يكون اجزاؤها مجتمعة فى الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض الثانى انه لو لم يكن ترتب فلا فرق بين لمع وملع بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى التكوين قال المص والتكوين وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل بفتح الفاء والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك كالصنع والابداع وهذه اسماؤه مع قطع النظر عن خصوصية المكون ومع النظر اليها يسمى ترزيقا وتصويرا واحياء واماتة الى غير ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود اى جعل المعدوم موجودا فلا يرد ما يزعم ان الاخراج يستدعى كون المخرج موجودا والفرق بين ما يعبر ويفسر ان الاول لاسماء تلك الصفة والثانى تعريف لها وهو موجه من حيث اللغة اذ التعبير من العبور على الشئ والتفسير من الفسر وهو الكشف عن المستور ومما يجب ان يعلم ان فى هذا التعبير والتفسير تسامحا فان الفعل والخلق والاخراج ونحوها معان مصدرية اضافية فلا يمكن جعلها من صفات الحق سبحانه اما اولا فلانه لا وجود لها فى الخارج بل هى امور اعتبارية واما ثانيا فلانه لا يوصف الشئ بالاضافيات الا عند وجود المضاف الاخر باجماع العقلاء فلا يعقل اتصاف البارى بالاخراج الا عند وجود المخرج فيلزم اما

حدوث الصفة الالهية او قدم المصنوعات وكلاهما محال فوجب ان يكون الصفة هي المعنى الذي يكون مبدأ الخلق والايجاد والاختراع ونحوها صفة الله تعالى اعلم ان اهل السنة اختلفوا في التكوين على ثلثة اقوال احدها قول الاشعرية ان الصفات الحقيقية سبع الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام واما التكوين فمعنى اضافي حادث راجع الى القدرة والارادة فانه اذا تعلقت الارادة بوجود شيء اخرجه القدرة من العدم الى الوجود فهذا الاخراج هو الذي يزعمونه تكوينا ومن ادعى ان وجود الحادث يحتاج الى صفة ثالثة فعليه البرهان ثانيها قول الامام ابي منصور الماتريدي واتباعه كالمص ان التكوين صفة ثامنة لان القدرة صفة مصححة لصدور المقدور والارادة صفة مرجحة لصدوره والتكوين صفة مؤثرة ولها اسماء بحسب متعلقاتها فان تعلقت بالرزق فترزيق وبالحيوة فاحياء وقس عليه ثالثها قول بعض ائمة ما وراء النهران الترزيق والاحياء ونحوها صفات حقيقية وليس رجوعها الى صفة واحدة فعلى هذا تكون الصفات خارجة عن الحصر وهو مذهب بعض الصوفية لاطباق العقل والنقل لاتفاقهما على انه تعالى خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق الاسم المشتق على الشيء عطف على الاطباق او على انه خالق من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق كالخلق والتكوين وصفا له قائما به وفي دلالة هذا الكلام على كونه زائدا على الصفات السبع نظر ازلية بوجوه احدها انه يمتنع قيام الحوادث بذاته لما مر من دعوى الضرورة في مبحث الكلام ثانيها انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق كقوله تعالى خالق كل شيء فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب والعدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة وفيه اشارة الى رد الجوابين الذين ذكرهما الاشاعرة عن هذا الدليل احدهما انه مجاز بالنظر الى ما يستقبل وهذا تاويل الامام الغزالي قال مع كونه خالقا في الازل انه سيخلق ثانيهما القادر على الخلق وهو تاويل صاحب جمع الجوامع قال ازلية اسم الخالق راجع الى القدرة لا الفعل فالخالق من له القدرة على الخلق لا انه بالفعل موصوف بالخلق وحاصل الرد انه عدول من الحقيقة الى المجاز وهذا لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة ولا تعذر ههنا لجواز ان يكون الخلق صفة ازلية ثم ذكر وجها ثانيا للرد على التاويل الثاني بقوله على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز الاطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض فيجوز اطلاق الاسود عليه لقدرته على السواد واورد عليه انه يجوز ان لا يمتنع الاطلاق لغة ولكن يمتنع لعدم الاذن الشرعي وفيه نظر لان اهل اللغة لا يسمون الصباغ اسود واحمر ثالثها انه لو كان التكوين حادثا فاما بتكوين اخر لان الحادث يحتاج الى ايجاد الموجد فيلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى التكوين الثاني وهو ايضا حادث بتكوين ثالث وهلم جرا وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم لان وجوده صار موقوفا على تكوينات غير متناهية ووجودها محال فكذا ما يتوقف عليه مع انه مشاهد واما بدونه اي بلا تكوين اخر بل يتكون بنفسه فيستغني الحادث اي التكوين عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع لانه اذا جاز حدوث حادث واحد بلا محدث لزم جواز ذلك في الكائنات كلها فلا يبقى حاجة الى الصانع وهو سفسطة واجيب عنه بوجهين احدهما ان تكوين التكوين عينه فالتكوين مكون بتكوين هو نفسه ولا يخفى انه كلام غير محصل يبطله ما سيذكر ان التكوين غير المكون ومن البديهي ان الاثر غير المؤثر ويجاب بان معنى العينية انه ليس في الخارج الا المكون اما التكوين فامر اعتباري فعلى هذا لا يحتاج الى تكوين ثانيهما ان نفس التكوين الذي هو صفة الحق سبحانه تعلق اولا بوجود نفسه ثم بوجود المكونات

ولا استحالة فی سبق ذات الشئ علی وجوده سبقا ذاتیا کما ان قیام الاعراض بمحالها مقدم علی وجودها تقدما ذاتیا لما تقرر ان محل العرض مقدم له والتقدم مقدم علی الوجود بالذات نعلی هذا قیام التکوین بذاته تعالی مقدم علی وجوده فیجوز ان یکون فی المرتبة المقدمة متعلقا بوجود نفسه فی المرتبة الثانیة وان لم یکن هناک تقدم بالزمان واورد علیه ان کون الشئ علة لنفسه سفسطة لا تسمع وتسد باب اثبات الصانع رابعها انه لو حدث لحدث اما فی ذاته فیصیر محلا للحوادث اورد علیه انه تکرار للدلیل الاول واجیب بان الدلیل الاول مبنی علی ان صفة الشئ لا تقوم الا به وان ذلک ظاهر مستغنی عن البیان ولذا کان الدلیل شقا واحدا واما هذا الدلیل فاریدبه ابطال الاحتمالات ولذا احتمل علی شقین او فی غیره کما ذهب الیه ابو الهذیل المعتزلی من ان تکوین کل جسم قائم به فیکون کل جسم خالقا ومکونا لنفسه اذ لا معنی للخالق والمکون الا من قام به الخلق والتکوین ولا خفاء فی استحالته وذهب الراوندی وبشر بن المعتمر الی ان التکوین حادث لا فی محل وهو ظاهر الفساد لان الصفة لا توجد الا قائمة بموصوف ثم اراد الش ترجیح مذهب الاشعریة فقال ومبنی هذه الادلة الدالة علی ازلیة التکوین علی ان التکوین صفة حقیقیة کالعلم والقدرة واما اذا کانت صفة اعتباریة کما ذهبت الیه الاشعریة فالادلة غیر تامة اما الاول والرابع فلانه لا یلزم کونه تعالی محلا للحوادث کما لا یلزم من کونه مجئ زید یوم الجمعة واما الثانی فلانه یجب التاویل لتعذر الحقیقة اذ لو حمل علی الحقیقة لزم اما قدم المصنوعات او تحقق الاضافة بدون احد المضافین وکلاهما محال واما الثالث فلان المحتاج الی الاحداث وهو الموجود لا الامر العدم الاعتباری المحققون من المتکلمین وهم الاشعریة وتبعهم الش علی انه من الاضافات لا الاضافة عند المتکلمین معنی موهوم یتعقل من نسبة شئ الی شئ فالتکوین اضافة بین الخالق ومخلوقه الاعتبارات العقلیة الاعتبار العقلی ما لا یکون له وجود فی الخارج ولا قیام له الا فی اذهان المعتبرین مثل کون الصانع تعالی وتقدس قبل کل شئ ومعه وبعده ومذکورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومحییا ومیتنا ونحو ذلک ولا شک فی ان بعض هذه الاضافات حادثة ولا یلزم من حدوثها محال فکذلک التکوین والحاصل فی الازل عطف علی الضمیر فی انه من الاضافات هو مبدأ التخلیق والترزیق والاحیاء وغیر ذلک ولا دلیل علی کونه ای کون المبدأ صفة اخری سوی القدرة والارادة واکتفی بعضهم بالقدرة وهو غیر صحیح لان نسبة القدرة الی وجود الشئ وعدمه سواء فکیف یترجح بها وجوده علی عدمه بدون الارادة والی ذلک اشار الش بقوله فان القدرة وان کانت نسبتها الی وجود المکون وعدمه علی السواء ولکن مع انضمام الارادة یتخصص احد الجانبین انتهی کلام المحققین واورد علیه ان التکوین هو المعنی الذی یجده العقل فی الفاعل ویمیز الفاعل به عن غیره ویرتبط به بالمفعول وان لم یکن المفعول موجودا فانک تجد فی الضارب عند تصوره ضاربا معنی به یتمیز عن غیر الضارب ویرتبط بالضرب فی العقل وان لم یتحقق من الضرب فی الخارج وهذا المعنی یصح فی الموجب ایضا مع انه لا قدرة له ولا ارادة فهو غیرهما بل هو موجود فی الواجب بالنسبة الی وجود القدرة والارادة المستندتین الی ذاته تعالی فهو غیرهما البتة اقول ومن رجع الی وجدانه لم یجد فی الضارب قبل ضربه معنی الا کونه قادرا علی الضرب او ضاربا فیما سیاتی وایضا یرد علیه انه لو کان هذا المعنی موجودا فی الواجب بالنسبة الی القدرة والارادة لزم ان یکون بالنسبة الی نفس هذا المعنی ایضا فیلزم الدور او التسلسل اما الجواب بان هذا المعنی صادر عن الواجب بتوسط نفسه فیلزمه ان یکون الشئ علة لنفسه

ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه اى وجود التكوين لايتصور بدون وجود المكون بالفتح كالضرب لايتصور وجوده بدون المضروب فلوكان قديما لزم قدم المكونات كزيد وعمرو وهو محال اشار الى الجواب بقوله وهو اى التكوين تكوينه تعالى للعالم قيل اى من شانه تكوين العالم فلا يرد ان تكوينه في وقت وجوده غير قديم وَلِكُلِّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَائِهٖ رد على من زعم ان بعض اجزائه قديم كالهيولى والبعد المجرد والنفس الناطقة والعقول وهو مذهب ابن زكريا الرازى الطبيب لا فى الازل بَلْ لِوَقْتِ وُجُوْدِهٖ على حسب علمه وارادته صفة للوقت اى فى وقته المعين فى علمه وارادته واعلم ان للماتريدية عن هذا الاستدلال جوابين احدهما ان نسبة التكوين الى المكون ليس كنسبة الضرب الى المضروب لان الضرب معنى اضافى لايعقل بدون وجود الضارب والمضروب بخلاف التكوين فانه صفة حقيقية ازلية اذا تعلقت بالمكون صار موجودا وتعلقاتها حادثة فالمكونات حادثة ولايلزم من قدم الصفة قدم متعلقاتها كما لايلزم من قدم القدرة والسمع والبصر قدم المقدورات والمسموعات والمبصرات ثانيهما ان التكوين قديم وتعلقاته ايض قديمة ولكن قد تعلق فى الازل بوجود كل مكون فى وقت معلوم فيكون حدوث المكونات بحدوث اوقاتها فلا يلزم قدمها وكلام المص يحتمل الوجهين لكنه وقع غير واضح المعنى ولكن الشّ حمل على الجواب الاول فقال فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لايلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا اى الجواب الذى ذكرناه تحقيق مايقال اى هو حاصل الدليل الذى ذكره صاحب العمدة على قدم التكوين فى معارضة استدلال الاشعرية ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته لزم تعطل الصانع واستغناء الحوادث عن المحدث وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك اى التعلق قدم مايتعلق وجوده به الضمير الاول لما الموصولة والمراد بها العالم والثانى للذات والصفات بتاويل المذكور فيلزم قدم العالم وهو باطل اولا اى ان لم يستلزم قدم الذات والصفة قدم المكونات المتعلقة بهما فليكن التكوين ايض قديما كسائر الصفات مع حدوث المكون المتعلق به وانما كان كلام الشّ تحقيقا لوجهين احدهما انه مقصور على خلاصة مايدفع استدلالهم وهو قدم الصفة مع حدوث تعلقاتها بخلاف عبارة العمدة فانها مشتملة على ابطال مقدمات لايكثر الفائدة ههنا فى ابطالها كتعطل الصانع وقدم العالم وغير ذلك لاتفاق الفريقين على بطلانها ثانيهما ان الشّ اوضح حدوث المكون مع قدم التكوين بالشواهد من الصفات بخلاف صاحب العمدة ومايقال فى جواب استدلال الاشعرية والقائل صاحب الكفاية قال استدل الخصم بقوله لوكان التكوين ازليا لتعلق وجود المكون به فى الازل فكان العالم قديما قلنا اذا سلمت تعلق وجود المكون بالتكوين فقد سلمت انه حادث اذ القديم مالايتعلق وجوده بالغير وماتعلق وجوده بغيره فهو حادث انتهى كلامه من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم مالايتعلق وجوده بالغير والحادث مايتعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على مايقول به الفلاسفة فانهم يقسمون كلا من القديم والحادث الى ذاتى وزمانى فالقديم بالذات مالايحتاج فى الوجود الى غيره وهو الواجب تعالى فقط والقديم بالزمان مالايسبق عدمه على وجوده سواء كان غير محتاج الى غيره كالواجب اومحتاجا كالفلك بزعمهم والحادث بالذات مايحتاج الى غيره سواء كان قديما بالزمان كالفلك عندهم اولا كزيد والحادث بالزمان مايسبق عدمه على وجوده كزيد واما عند المتكلمين فالحادث مالوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه وهم

يكون القديم بالزمان الحادث بالذات نعم قد ذهب بعض المتاخرين من الاشاعرة الى ان الصفات الالهية كذلك لكن القدماء ينكرون ومجرد تعلق وجوده اى وجود المكون وفى لفظ المجرد اشارة الى ما سيذكره بقوله نعم بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى اى كون عدمه سابقا على وجوده لجواز ان يكون محتاجا الى الغير اراد به الواجب عز اسمه صادرا عنه تفسير لقوله محتاجا ولو قال بطريق الايجاب لكان احسن دائما من الازل الى الابد بدوامه بدوام هذا الغير كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا وكذا العقول العشرة والنفوس الناطقة والافلاك والكواكب والعناصر فانهم قالوا هى صادرة عن الواجب ومع ذلك ليس وجودها مسبوقا بالعدم وحاصل هذا النظر ان اللازم من تعلق المكون بالتكوين هو حدوثه بالذات ومعناه الاحتياج الى الغير وهذا لا ينافى كون المكون ازليا والجواب انما يتم باثبات الحدوث الزمانى اى كون وجوده مسبوقا بالعدم نعم توجيه لكلام الكفاية واعتراف بصحته اذا ضم اليه ضميمة من خارج وهى كون الصانع تعالى مختارا كما قال اذا اثبتنا صدور العالم من الصانع بالاختيار كما هو مذهب اهل السنة دون الايجاب كما هو راى الفلاسفة والايجاب ضد الاختيار ومعناه وجوب صدور الاثر عن المؤثر من غير ان يكون له اختيار فى تركه كالاحراق من النار والاضاءة من الشمس بدليل لا يتوقف على حدوث العالم والا لزم الدور وتوضيحه ان المشهور عند المشائخ اثبات حدوث العالم اولا ببرهان الحركة والسكون الذى قد مر فى الشرح تفصيله ثم اثبات اختيار الصانع بحدوث العالم قائلين لو لم يكن الصانع مختارا لكان العالم قديما لكنه ليس بقديم فالصانع مختار فلو اثبتنا اختيار الصانع بهذا الدليل لم يكن تصحيح كلام الكفاية لانه اثبات للحدوث بالاختيار فيلزم الدور كان القول بتعلق وجوده اى العالم بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه اى سبق العدم عليه و ذلك لان مصنوع القادر المختار لا يكون قديما يسبق الاختيار على وجوده فعلى هذا يكون كل ما يتعلق وجوده بالتكوين حادثا بالزمان فلا يلزم قدم العالم من قدم التكوين واما ذهب اليه الفلاسفة من قدم بعض الممكنات فمبنى على ان الصانع موجب تعالى عن ذلك ثم لا يخفى ان للمشائخ ادلة على الاختيار بلا توقف على حدوث العالم فمنها ان الايجاب نقص ببداهة العقل فيجب تنزيه الواجب عنه واورد عليه انه موجب فى الصفات عندكم فاجيب بان الايجاب فى الصفات كمال وذلك لان الصفات كمالات فايجاب الكمال كمال والخلو عنه نقص ومنها ان النظام العجيب يستحيل ان يصدر عن غير مختار وسيذكرهما الشارح ومنها انه لو كان الصانع موجبا لزم نفى الحوادث او صدورها بلا علة او التسلسل او تخلف المعلول عن العلة التامة لانه ان لم يوجد شئ فالاول وان وجد بلا موجد فالثانى وان وجد عن موجد فاما ان لا ينتهى الى قديم فالثالث واما ينتهى فلابد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل المحال ولو فى المتعاقبات فالرابع وفى شرح المواقف قيل هذا برهان بديع تفرد به المص غير محتاج الى حدوث العالم ومنها النصوص الناطقة بارادته تعالى ومشيته واختياره ان قلت فما وجه قول الشارح اذا اثبتنا مع ان الادلة غير خافية عليه قلت لانها غير مشهورة ولعلها محل نظر ومن ههنا اى من ان الحادث عند المتكلمين ما يسبق عدمه على وجوده والقديم بخلافه هذا الكلام من بقية وجه النظر وقوله نعم الى ههنا جملة معترضة يقال ان التنصيص اى تصريح المص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى فهذا الرد انما يتم اذا كان المراد بالقديم ما لا بداية له وبالحادث ما له بداية والا اى وان لم يكن المراد ذلك بل ريد

بالحادث ما يحتاج الى غيره و بالقديم ما لا يحتاج فلا معنى للرد على الفلاسفة فهم اى الفلاسفة انما يقولون بقدمها اى الهيولى بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونها بالغير لانهم معترفون بان مبدعها الواجب سبحانه فهى عندهم حادثة بالذات والحاصل اى حاصل الجواب الذى ذكره المص عن استدلال الاشاعرة انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون ولا نسلم ان وزانه معه اى نسبة التكوين مع المكون وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين اعنى الضارب و المضروب والتكوين صفة حقيقية هى مبدأ الاضافة التى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها اى ليس التكوين عين الاضافة وان وقع فى عبارة المشائخ تسامحًا وهذا رد على من لا يفهم تسامح المشائخ فى عباراتهم فزعم انهم قائلون بان التكوين هو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود حتى لو كانت صفة التكوين عينها على ما وقع فى عبارة المشائخ حيث عبروا عن هذه الصفة بالتكوين والايجاد و التخليق وفسروها باخراج المعدوم الى الوجود لكان القول بتحققها اى صفة التكوين بدون المكونات مكابرة اى انكار الحق الصريح تكبرا وانكارا للضرورى واعلم ان صاحب العمدة حمل كلام المشائخ على ظاهره وزعم ان التكوين نفس الاضافة واجاب عن استدلال الاشعرية بالفرق بين الضرب والتكوين بان الاول يقتضى حضور المفعول لعدم بقائه بخلاف الثانى لبقائه فدفعه الش بقوله فلا يندفع اى استدلال الاشعرية بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلابد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول متعلق بلابد معه مع الضرب اذ لو تاخر المفعول لانعدم هو اى الضرب بخلاف فعل البارى تعالى فانه ازلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول وانما لا يندفع لان هذا استدلال ضعيف فى مقابلة الضرورة فلا يعبأ به وهو اى التكوين غير المكون اى المخلوق عندنا اى عند الماتريدية خلافا للاشعرية على ما اشتهر عندهم لكن يجب ان يعلم ان تغاير التكوين والمكون اظهر من الشمس والقول باتحادهما لا يصدر عمن له ادنى عقل فكيف يصدر من الاشعرى الذى هو شيخ المحققين ورئيس المحصلين وقد تحير بعض الناس فيه وشنع بعضهم على الاشعرى تشنيعا شديدا وذكر بعضهم ان الشيخ قال الخلق هو المخلوق تفسيرا لغويا مجازيا فغلط الناقلون وسيذكر الش وجها اخر من تاويله لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع الماكول اورد عليه انك حققت ان التكوين مبدأ الفعل لا نفس الفعل وان نسبة التكوين مع المكون ليس كنسبة الضارب والمضروب اجيب اولا بان الدليل الزامى والاشعرى يجعله نفس الفعل وثانيا بان المراد بالفعل مبدؤه وقوله كالضرب ايراد للنظير المشابه لا تمثيل ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه بلا احتياج الى صانع ضرورة انه مكون بالتكوين الذى هو عينه فيكون قديما لان وجوده عن ذاته و هذا هو معنى الوجوب والواجب قديم قالوا والعجب ان الاشعرى لم يقل بقدم التكوين تحرزا عن قدم العالم فلزمه ما فر منه مع محالات اخر مستغنيا عن الصانع اذ الاحتياج اليه ليس الا فى الايجاد وهو محال ولزم ان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه اى بالزمان وقيل بالرتبة للاستواء فى القدم والترجح بان وجوده الواجب ليس بالتكوين وفيه انه لو لاحظنا الدليل السابق انتفى التقدم بالرتبة ايض للاستواء فى الوجوب الذاتى وقادر عليه من غير صنع وتاثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا اى التقدم والقدرة لا يوجب كونه خالقا وكون العالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه وهذا خلف بالضم القول الباطل المخالف للحق

ولزم ان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ان قلت هذا هو المحال الذى ذكر انفا فلا فائدة فى اعادته قلت قد ذكر فى كل من الوجهين وجها اخر فى لزوم هذا المحال فلا تكرار ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين قيل هذا بحث لغوى لا ينفع فى المطالب العلمية وفيه نظر والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى ولزم ان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما اى الخلق والسواد واحد لان الخلق تكوين والسواد مكون والتكوين عين المكون فمحلهما واحد وهو الحجر وذلك لاتحادهما فكون الحجر محلا للسواد يستلزم كونه محلا للخلق ايضا فيصح وصف الحجر بانه خالق وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا يريد ان الحكم بتغاير التكوين والمكون بديهى و البديهى لا يحتاج الى الدليل بل لا يجوز اقامة الدليل عليه فهذه الوجوه التى ذكرها الماتريدية ليست بدلائل بل تنبيهات على بداهة الحكم لكنه ينبغى للعاقل ان يتامل فى امثال هذه المباحث هذا اعتراض من الشارح على الماتريدية وتوجيه لما اشتهر عن الاشعرية ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول كالاشعرى ما يكون استحالته بديهة ظاهرة على من له ادنى تميز بل يطلب خبر بمعنى الامر لكلامهم محملا اى معنى يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء لئلا يلزم نسبة المكابرة الى الراسخين وان لم يمكن الحمل نسب الوهم الى الناقلين فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج وهذا مذهب المتكلمين وزعم الحكماء ان الاضافة عرض موجود فى الخارج ولم يرد هذا القائل ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا اى قولهم التكوين عين المكون كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج يريد نفع الاستبعاد عن هذا التوجيه باثبات نظيره وهذه مسئلة اختلف فيه العقلاء على اقوال فلا يتم ابطال هذا الراى اى اذا كان مراد الاشعرية من قولهم التكوين عين المكون ان التكوين امر اعتبارى غير موجود فلا يتم ابطاله بما ذكره الماتريدية من الادلة الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البارى تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة وهذا محل بحث فما قال الاشعرية يصلح محلا للنزاع وليس استحالته بديهة بل هو الحق كما قال والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقته الباء متعلق بالتعلق واللام بمعنى فى متعلقة بالوجود اذا نسب الى الى القدرة خبر لان يسمى ايجابها له اى ايجاب القدرة للمقدور واذا نسب هذا التعلق الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك من الايجاد والاختراع فحقيقة اى حقيقة التكوين امر اضافى وهو كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته اى فى وقت وجوده المقدر فى علمه تعالى ثم يتحقق بحسب خصوصيات الافعال كالترزيق فاذا كان المقدور رزقا وتعلقت القدرة والارادة به يسمى التعلق ترزيقا والتصوير والاحياء و الاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى اما كون كل من ذلك من الافعال صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر فيه بيان مذهب ثالث وذهب اليه بعض الماتريدية وهو ان التكوين ليس امرا اعتباريا كما قال الاشعرى ولا صفة حقيقية واحدة كما قالت الماتريدية بارجاع التصوير والترزيق ونحوها اليها بل كل منها صفة حقيقية فعلى هذا تكون الصفات الحقيقية خارجة عن

للحصر وما وراء النهر هي بلاد بخارا وسمرقند ونسف واسبيجاب وخجند وشاش واوزجند وخوارزم وكاشغر والنهر هو جيحون يخرج من جبال بدخشان ويمر الى المغرب والشمال الى ارض بلخ وترمذ ثم ينعطف الى الجنوب ثم الى المغرب وينصب في بحيرة خوارزم وقد ينصب في بحيرة طبرستان والبحيرة مالح وسيع الطول والعرض غير متصل بالبحر المحيط ومحيط بحيرة طبرستان الف وخمسمائة فرسخ وهذه البلاد على شمال النهر والتسمية بما وراء النهر اما من اهلها او من اهل البلاد الجنوبية فان وراء من الاضداد يطلق على القدام والخلف وقد نشأ بما وراء النهر من لا يحصى عددهم من الفقهاء الحنفية وفيه تكثير للقدماء اعتراض على هذا المذهب ببيان ان اللائق بالتوحيد حصر القدم في ذات الحق سبحانه وانما اثبتوا صفات القديمة السبعة او الثمانية للضرورة الموجبة لاثباتها ولما كان صفة التكوين كافية في وجود الرزق والصورة والحيوة وغيرها لم يكن ضرورة في اثبات صفة سوى التكوين فينبغي نفي ما لا ضرورة فيه جدا انما قال لان التكثير يلزم القائلين بالسبعة والثمانية ايضا وان لم تكن متغايرة ان وصلية وقد مر في بحث الصفات ان المحال هو تعدد القدماء المتغايرة لا تعدد صفات قديمة قائمة بذات قديمة والصفات ليست غير الذات ولا بعضها غير بعض فليس فيها اثبات القدماء المتغايرة والش يقول ان القدماء وان كانت غير متغايرة لكن الانسب بالتوحيد تقليل اثباتها وعندي ان هذا كلام شعري لا يعبأ به في المباحث العلمية اذ لا يخفى على عاقل ان اثبات الصفة القديمة ان كان مخلا بالتوحيد وجب نفي السبع ايض والقول بانها عين الذات وان لم يخل فلا باس في اثبات صفات غير متناهية بل هو اللائق بالكمال الالهي اذ كل صفة فهو كمال و المناسب ان لا يحصى كمالاته بل يجب ذلك ومن البراهين القاطعة على ذلك ان بعض الاعداد ليس اولى من بعض فثبوت القدر المتناهي من الصفات الترجح بلا مرجح وهذا الذي ذكره العلماء مذهب الصوفية والله سبحانه اعلم والاقرب الى التوحيد ما ذهب اليه المحققون منهم يريد ترجيح مذهب الجمهور الماتريدية على مذهب هذا البعض منهم وليس مراده اختيار هذا المذهب على سائر المذاهب فان المختار عنده ان التكوين امر اعتباري راجع الى القدرة كما صرح به في مؤلفاته وهو ان مرجع الكل من الترزيق و التصوير ونحوهما الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص اي التسمية باسم مخصوص بخصوصية التعلقات بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الارادة قال المص وَالْاِرَادَةُ صِفَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰى اَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهٖ كرر ذلك مع انه مفهوم مما سبق في اوائل بحث الصفات تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة اللام صلة لقول تحقيقا لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه في وقت دون وقت يريد البرهان على وجودها وتقريره ان نسبة العلم والقدرة الى كل مكون على السواء فتخصيص بعض المكونات بوجه من الشكل واللون والوضع وبعضها بوجه آخر منها وايجاد بعضها في زمان وبعضها في زمان آخر ليس بالعلم والقدرة بل بصفة اخرى وهي الارادة والا لزم الرجحان بلا مرجح لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بكسر الجيم بالذات اي ذاته توجب صدور الفعل عنها بلا اختيار كصدور الاحراق عن النار لا فاعل بالارادة والاختيار واستدلوا بوجوه احدها لو كان مريدا فتعلق الارادة باحد المقدورين اما لذاتها فيلزم الرجحان بلا مرجح وهو باطل واما لا لذاتها بل لمرجح فننقل الكلام اليه ويتسلسل المرجحات واجيب تارة باختيار

الشق الاول والمختار له ان يرجح احد مقدوريه بلا مرجح كما فى قدحى العطشان ولا يلزم منه جواز رجحان وجود الممكن على عدمه
تارة باختيار الشق الثانى وان القصوات المتعاقبة فى الواجب تعالى مرجحات ولكن يرد عليه برهان التطبيق ثانيها ان القدرة
والارادة عندكم متعلقتان من الازل بوجود الحادث فى وقت معين فهذا يوجب وجوده فى ذلك الوقت وجوبا وهو الايجاب
اجيب بالفرق اما اولا فلانه وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة بخلاف الايجاب واما ثانيا فلانه يمكن عقلا من المختار ان
يختار الطرف الاخر بخلاف الموجب فان صدور الطرف الاخر عنه محال عقلا ثالثها ان ارادة المختار ايجاد الاثر اما فى حال
وجود الاثر او حال عدمه وكلاهما محال لانه فى الاول واجب الوجود وفى الثانى ممتنع الوجود اجيب بانها فى حال عدمه لكنها متعلقة
بالايجاد فى ثانى الحال بقى ههنا بحثان البحث الاول ان قلت المتكلمون قد يجعلون الايجاب فى مقابلة الارادة كما فعله الشارح و
قد يجعلونه فى مقابلة القدرة كما فعله صاحب المواقف فما وجه ذلك قلنا الايجاب مناف للقدرة والارادة جميعا لان
الايجاب وجوب صدور الاثر الواحد واستحالة تركه والقدرة هى التمكن من الفعل والترك والارادة ترجيح احد الامرين
المقدورين فكل من القدرة والارادة يقتضى جواز صدور الاثر وعدمه البحث الثانى زعم الفلاسفة المسلمون ان ارادته تعالى هى علمه
المحيط بكل العالم وبما يجب ان يكون الكل عليه من النظام الاكمل فهذا العلم مصدر لفيضان الوجود على الممكنات من غير قصد
ويسمونها العناية الازلية ورده الاشاعرة بان العلم تابع للمعلوم فلا يصلح مرجحا فاجاب الحكماء بان التابع هو العلم الانفعالى اما
العلم الفعلى فليس تابعا للمعلوم بل المعلوم تابع له فيصلح ان يكون مرجحا فاجاب المشائخ بدعوى الضرورة فى استواء نسبة العلم
الى المعلومات فعليا وانفعاليا والنجارية بتقديم النون على الجيم قوم من المعتزلة او فرقة مستقلة ينسبون الى محمد بن الحسين النجار
من انه مريد بذاته لا بصفته ولا يخفى ان كون الذات عين الصفات مذهب المعتزلة والفلاسفة فتخصيص النجارية محل نظر و
لعلهم ذهبوا الى العينية فى الارادة خاصة ورده الامام عليهم بانا نعلمه ونشك فى كونه مريدا وبعض المعتزلة وهم الجبائية وعبد
الجبار من انه مريد بارادة حادثة لا فى محل اى قائمة بنفسها لانها لو حدثت فى ذاته تعالى لزم قيام الحوادث به تعالى او فى محل
غير ذاته لزم اتصاف هذا الغير بصفة الله تعالى ورد بان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة لغيره اما استدلالهم على حدوثها بان قدمها
يستلزم قدم المراد فباطل بان الصفة قديمة وتعلقها حادث والكرامية من ان ارادته تعالى حادثة فى ذاته لتجويزهم قيام الحوادث
بالواجب تعالى وقال جماعة من كبار المعتزلة كابى الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابى القاسم البلخى ومحمود الخوارزمى ان ارادته تعالى
هى علمه بنفع فى الفعل وقال الكعبى هى فى فعله العلم بنفعه وفى فعل غيره الامر به وقال النجار فى قوله انها امر عدمى اى كونه غير ساه و
لا مغلوب ولا مكره ويبطل الاولين ان الفعل للنفع استكمال لغيره تعالى والامر غير الارادة كما فى قصة العبد والسيد والثالث
صدقه على الجماد والدليل على ما ذكرنا من انها ازلية قائمة بذاته تعالى الايات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى كقوله
تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا رد على الفلاسفة والارادة والمشية صفة واحدة عندنا مع القطع بلزوم قيام صفة الشئ به
وهذا رد على النجارية وبعض المعتزلة وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى هذا رد على الكرامية وايضا دليل ثان نظام العالم ووجوده

على الوجه الاوفق والاصلح وهذا مما اتفق عليه الحكماء واهل السنة دليل على كون صانعه قادرا مختارا لان غير المختار لا يستطيع فعلا بديعا
واحدا فكيف يفعل افعالا لا يحصى عددها وعجائبها وهذا بالضرورة واورد عليه بوجهين احدهما ان الدليل لا يتم الا اذا ابطلنا قول
الفلاسفة ان هذا النظام اكمل الوجوه الممكنة فلمناسبة الكمال وجب الكامل اجيب بانه كلام شعري فى مقابلة الضرورة فلا يعبأ به
الثانى انه يجوز ان يصدر عن الموجب بالذات موجود مختار فيحدث العالم على النمط العجيب بالتوسط اجيب بان ما سوى الله سبحانه
حادث وصانع الحادث مختار البتة ودفع بان الثابت هو حدوث الاعيان والاعراض فقط فيحتمل ان يكون الواسطة مجردا اجيب بانه
لا مجرد غير الواجب قلت ولكنه لم يتم دليل عليه كما لم يتم على اثبات مجرد غير الواجب ولكن لم يذهب الى الواسطة المختارة احد فلا نحتاج
الى ابطالها وكذا حدوثه دليل ثالث اى حدوث العالم يدل على ان صانعه مختار اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه قدم العالم
ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة التخلف والبس ماذن وتخلف المعلول عن العلة ان يكون العلة موجودة والمعلول غير موجود
وانما كان محالا لانه لو تخلف لكان تخلفه مرة وصدوره مرة رجحانا بلا مرجح وهو محال وانما قيد بالموجبة لان العلة المختارة يجوز تخلف
المعلول عنها لان ارادته ترجح صدوره تارة وعدمه تارة ودعوى الضرورة فى هذه المسئلة النظرية محل نظر لعله اراد بالضرورة اليقين
بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى الرؤية قال المص ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر لا بالقلب فانه ليس محل النزاع
وهو اى الانكشاف المذكور معنى اثبات الشئ اى ادراكه ثابتا كما هو اى كما يكون الشئ عليه فى الواقع وفيه احتراز عن الخطاء فى الابصار
كرؤية الواحد اثنين واشارة الى ان المرئى ان كان فى جهة كان ادراكه فيها وان كان منزها عن الجهة والمكان والشكل كان ادراكه
كذلك بحاسة البصر يريد ان مآل التعريفين واحد ومن عادة الشارح انه يذكر تعريفين او تقريرين للمسئلة ويشير الى ان حاصلهما
واحد اما دفعا لمظنة الاختلاف واما لحسن نظمهما فيحرص على جمعهما وذكر بعض المحققين ان تفسيرها بالانكشاف ثم ارجاع الاثبات
اليه يدل على انها مجهول وان الاثبات كذلك بمعنى كونه مثبتا والنكتة فيه ان محل الخلاف هو صحة كونه تعالى مرئيا لان الخصم يتوهم
المانع من جانبه تعالى وان كان احدهما مستلزما للاخر ويؤيده عدم الحذف اما على المعلوم فيقال رئينا الله تعالى وقد يقال هو
معلوم كما يدل عليه قوله لنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هى الرؤية وان تفسيره بالانكشاف تفسير باللازم وعندى انه فسر بالانكشاف
والاثبات الى انه يجوز ان يعتبر الرؤية معلوما او مجهولا وان المضايقة فيه قليل الجدوى وذلك اى كون الرؤية انكشافا تاما ثابت انا
اى لانا اذا نظرنا الى البدر التمثيل به مقتبس من الحديث ثم غمضنا العين التغميض ضم الجفن فلا خفاء فى انه وان كان منكشفا
لدينا فى الحالين النظر والتغميض والانكشاف عند التغميض لانتقاشه فى حاسة الخيال عند الحكماء وفى العقل عند المتكلمين لكن
انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة وهى المسماة بالرؤية وانما اطنب الشارح فى تفسيرها رفعا لما
قد يعرض للاوهام من استبعادها وحملها على المشاهدة الروحانية المسماة برؤية القلب وكون الرؤية البصرية من خواص الجسمانيات
حتى ان السيد الشريف الجرجانى مع جلالة قدره قال من اراد من الرؤية الكشف التام فذلك مسلم لان عند كشف الحجاب
قطع العلائق والدخول فى سلك الملأ الاعلى تصير المعارف كالمشاهدات ومن اراد منها الحالة التى يجدها عند الابصار للاجسام

فلا يقبل منه لان تلك الحالة لا تنصور الا عند ارتسام المرئى او عند اتصال النور الخارج من العين به على اختلاف الحكماء فى الرؤية وذلك محال فى حقه تعالى انتهى وهذا ميل من السيد المرحوم الى مذهب الحكماء او المعتزلة وتوقف الرؤية على الارتسام او الشعاع ممنوع عندنا وما ذكره الشارح هو مذهب السلف جَائِزَةٌ فِي الْعَقْلِ انما احتيج الى بيان جوازها عقلا ليجوز الاستدلال بالنصوص على وقوع الرؤية وذلك لان النصوص الناطقة بما يستحيله العقل ماولة غير محمولة على ظاهرها بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه ماض مجهول من التخلية وهو الترك وتخليص المقيد والواو بمعنى مع اى اذا ترك العقل مع ذاته مجردا عن الاحكام الوهمية والعادية لم يحكم بامتناع رؤيته مالم يقم له للعقل برهان على ذلك اى على الامتناع مع ان الاصل عدمه اى عدم البرهان اذ الاصل فى ما سوى الواجب تعالى العدم وهذا علاوة للدليل اى العقل يجوز الرؤية ويتقوى تجويزه بان الاصل ذلك وهذا القدر من الجواز ضرورى فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان واورد عليه ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية امكان ذهنى وهو تجويز العقل فرضه مع عدم ملاحظة المانع وهذا يجرى فى المحالات التى يكون استحالتها نظرية والخصم يعترف به فى الرؤية لانه يقول العقل المخلى لا يمنعها والبرهان يمنعها لاستدعائها الجهة والمكان والمط انما يثبت بالامكان الذاتى وهو مالا يدل ضرورة ولا دليل على نفيه اجيب بان الامكان الذهنى كاف فى العمل بالظواهر قبل قيام برهان الامتناع اذ لا يجوز تاويلها والتوقف فيها لمجرد احتمال ان يظهر برهان نعم لو تام البرهان فالامكان الذهنى لا ينفع ولكن لم يقم كما سيجئ فى دفع شبهات الخصم وهذا المسلك لامكان الرؤية مما تفرد به الشارح وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلى وهو مختار الشيخ ابى الحسن الاشعرى ولكن يرد عليه ما يصعب دفعه وسمعى وهو مختار علم الهدى ابى منصور الماتريدى تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض هذا مذهب الاشاعرة وقال الحكماء المرئى هى الاعراض فقط ولكن العقل يحكم بان ما بين السطوح المرئية جوهرا وهو الجسم والاشاعرة يدعون الضرورة وهو الحق وبعضهم يستدل عليه بانا نرى الطول والعرض والطول جوهر لان الجسم مركب من الجواهر الفردة فان كان الطول عرضا فاما ان يقوم بجوهر واحد او باكثر والاول محال لان الطول موجب للانقسام والثانى محال ايضا لان العرض لا يقوم باكثر من محل واحد وهو ضعيف لان الطول قائم بمجموعها لا بكل واحد فلا يلزم قيام العرض الا بمحل واحد ولذا اعرض الشارح عن البرهان الى الضرورة فقال ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فلو لم تكن مرئية لم يكن الفرق بالبصر هذا تنبيه على الضرورة لكنه محل بحث لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والانظع مع انهما غير مرئيين لدخول العدم فى مفهومهما قلت لكن لا يلزم من فساد التنبيه دفع الضرورة ولا بد للحكم المشترك وهو صحة الرؤية المشتركة بين الجوهر والعرض من علة مشتركة بين الجوهر والعرض فلا يصح ان يكون علة رؤية الجوهر خاصة بالجوهر وعلة رؤية العرض خاصة بالعرض لان الرؤية شئ واحد والواحد لا يكون معلولا لعلتين تامتين لان المعلول محتاج الى علته ومستغن عن غيرها فلو كان له علتان لكان محتاجا الى كل واحدة ومستغنيا عن كل واحدة معا هذا خلف وهى العلة المشتركة بين الجوهر والعرض هى اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما بالاستقراء واورد عليه ان الحصر باطل بالتحيز المطلق اى ذاتيا كما للجوهر او تبعا كما للعرض كذا بالوجوب

بالغير وكذا يكون الشيء مقابلا للمرئي وكذا بالامور العامة من المعلومية والماهية والمعلولية اجيب عن التحيز بان الذاتي والعرضي نوعان متباينان والوجوب بالغير امر اعتباري والمقابلة من الاعراض النسبية وهي اعتبارية عند المتكلمين والامور العامة كذلك ايضا تستلزم صحة رؤية المعدومات وبعضها كالماهية يستلزم المطلوب وهو صحة رؤية الواجب وفي بعض هذه الاجوبة مواقع النظر والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية لان التاثير صفة ثبوتية فلابد ان يكون موصوفها ثابتا لا عدما ولا ما يكون العدم جزءه وادعى الشارح في كتبه البداهة في ان العدم لا يصلح علة والمراد هو العلية للامر الموجود فلا يرد ان عدم العلة علة لعدم المعلول فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره واعترض عليه ان وجود كل شيء عينه عند الاشعري فالاشتراك باطل عنده واجاب الآمدي بان الدليل الزامي فان المعتزلة قائلون بان الوجود زائد على الماهية ومشترك بين الماهيات واجاب المحققون بان مراد الشيخ من العينية ان الوجود والماهية ليس لكل واحد منهما هويتان ممتازتان يقوم احدهما بالاخرى كالجسم والسواد وقد مر في التكوين فيصح ان يرى الواجب تعالى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود واورد عليه انا سلمنا ان الوجود علة لرؤية الاجسام والاعراض لكن لا يلزم منه صحة رؤية الواجب تعالى لجواز ان يكون رؤية الموجود مشروطة بشرط لا يوجد الا في الممكن كالتحيز واللون او يكون بعض صفات الواجب تعالى مانعا عن الرؤية كالتنزه عن المكان والجهة فاجاب عنه بقوله وتوقف امتناعه اي امتناع تحقق الرؤية على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا ولم يثبت شيء منهما وفي شرح المقاصد الشرطية او المانعية تختص لتحقق الرؤية لا لصحتها وكلامنا فيه انتهى وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك كالعلم والارادة وانما لا ترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وهذا جواب اشكال اورد على الدليل وهو انه لو تم لصح رؤية كل موجود كالطعم والرائحة وهذه سفسطة فاجاب بالتزام ما اورده وان رؤيتها صحيحة بلا سفسطة فان الرؤية عندنا بخلق الله سبحانه وقد جرت عادته بعدم خلق رؤيتها ولو شاء خرق العادة لرأيناها وللمخالفين على هذا التجويز انكار عظيم والحق انه استبعاد ناش من عدم التخلص عن قيد العادة وحين اعتراض ظرف لقوله اجيب ولو ترك الظرف كان اسهل على المبتدي بان الصحة عدمية لان صحة الرؤية امكانها والامكان امر عدمي واورد عليه بانه لا يجوز ان يكون سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع وجودي فلا تستدعي علة مشتركة لان الحاجة الى العلة انما هي للموجود واما العدمي فيكفيه عدم علة الوجود ولو سلم ان الصحة تستدعي علة فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة المعللة بالشمس والنار واما دليل امتناعه فانما يجري في الواحد الشخصي فلا تستدعي الصحة علة مشتركة ولو سلم ان الواحد النوعي يستدعي علة مشتركة فالعدمي يصلح علة للعدمي فيجوز ان يكون الامكان العدمي علة للصحة العدمية فلا يلزم صحة رؤية الواجب تعالى ولو سلم ان العدمي لا يصلح علة للعدمي فلا نسلم اشتراك الوجود بين العين والعرض والواجب تعالى بل وجود كل شيء عينه كما ينسب الى طائفة من العقلاء محتجين بانه لو زاد على الماهية فان قام بالماهية حال عدمها لاجتمع النقيضان او وجودها لزم تحصيل الحاصل وفيه نظر والمراد بالعينية ما سبق اجيب المجيب امام الحرمين وفي هذا الجواب نوع تغير للدليل السابق بل كانه دليل آخر

بان المراد بالعلة اى بعلة صحة الرؤية متعلقة الرؤية بفتح اللام القابل لها لا ما يؤثر فى الصحة ولا خفاء بالضرورة فى لزوم كونه وجوديا اى امرا موجودا لان المعدوم لا يصح رؤيته وايضا لا شك فى ان الصحة وجودية كانت او عدمية تحتاج الى العلة بهذا المعنى وبهذا يندفع الاعتراض الاول والثالث ثم لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى اول منصوب بقوله ندرك على الظرفية شبحا بفتحتين وبالسكون هو الشئ المرئى من غير ان يحقق ما هو من بعيد انما ندرك منه هوية ما نكرة وقعت نعتا لهوية لتفيدها ابهاما والهوية قد تطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجى وهو المراد دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته ظرف لقوله قد نقدر برؤية واحدة متعلقة بهوية ما قد نقدر على تفصيله اى الشبح الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر يريد انه لو كان المدرك خصوصية الشبح لادركنا ما فيه من الجواهر والاعراض واللازم باطل لانا قد لا نقدر على تفصيلها عند ما سئلنا عنها ولو اجتهدنا فى التامل واورد عليه ان المدرك يجوز ان يكون الخصوصية لكن على حسب الاجمال وليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك لتفاوت مراتب الاجمال قوة وضعفا وفيه انه قد لا يمكننا معرفة انه جوهر او عرض فكيف تدرك الخصوصية فمتعلق الرؤية هو كون الشئ هوية ما وهو المعنى بتشديد الياء وتخفيفها اى المراد بالوجود اعلم ان قوله ثم لا يجوز الى ههنا جواب لقوله فالواحد النوعى مع انه دليل مستقل على ان متعلق الرؤية هو الوجود من غير حاجة الى اثبات ان الجوهر والعرض مرئيان وان الحكم المشترك يستدعى علة مشتركة والحاصل ان معنى قولنا علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض هو ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض بل امرا مشتركا بينهما وهذا ثابت لانا قد نرى الشئ وندرك منه هوية محضة من غير ادراك خصوصية انه جسم او عرض فنعلم ان المرئى هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التى يفترقان بها والهوية هو الوجود واشتراكه ضرورى جواب عن الاعتراض الرابع وحاصله ان كون الوجود امرا مشتركا بين الموجودات امر بديهى ومنكره مكابر بقى فى هذا الدليل بحث من وجوه احدها ان الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات مفهوم اعتبارى معدوم فى الخارج فيلزم ان يكون المعدوم مرئيا وهو سفسطة فالمرئى هو الحقيقة الخاصة اجمالا فلا يلزم صحة رؤية كل موجود ثانيها انه لو كان المرئى هو الموجود فقط لم نفرق بين المبصرات واجيب بان الفرق معلوم بالضرورة لا بالبصر وقال الامام الرازى هذه مكابرة ثالثها ان صحة المخلوقية مشتركة بين الجوهر والعرض فيلزم ان يكون علتها الوجود لعين ما ذكرتم من الدليل فيكون صحة مخلوقية الواجب تعالى اجيب بانها اعتبارية فلا تستدعى علة ولو سلم فالحدوث يصلح علة لها اذ المانع عن ذلك فى الرؤية هو امتناع تعلق الرؤية بالمعدوم رابعها ان صحة الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض فيلزم صحة الملموسية الواجب تعالى اجيب اولا بان الملموس هو العرض فقط وفيه ان دليلكم على رؤية الاعيان جار على لمسها بعينه وثانيا بالتزام صحتها بناء على ان ما يدرك بحاسة يجوز ان يدرك باخرى عند الاشعرى فصحة الرؤية تستلزم صحة اللمس لكنهم لم يبحثوا عنها لعدم ورود الشرع واورد عليه انه يستلزم صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية واذا سفسطة قلت غلط المجيب فى البناء ولو تمسك على صحة الالتزام بدليل الاشتراك لم يتوجه الايراد بالمذوقية ونحوها لعدم اشتراكها بين الجوهر والعرض كما يظهر مما مر فى بحث الحواس وتقرير الثانى اى الدليل السمعى وهو

دليلان نظمهما في سلك واحد لان ماخذهما واحد وهو قوله تعالى فلما جاء لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني و لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين فاولهما ان موسى عليه السلام قد سال الرؤية بقوله رب ارني اي وجهك انظر اليك فلو لم يكن النظر ممكنا لكان طلبها طلب الرؤية جهلا بما يجوز في ذات الله وما لا يجوز الباء صلة الجهل اوسفها وعبثا وطلبا للمحال وذلك لانه ان كان غير عالم باستحالة الرؤية فطلبها جهل وان عالما به ثم طلب فهذا سفه وعبث والانبياء عليهم السلام منزهون عن ذلك اي عن الجهل والعبث في الالهيات وثانيهما ان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو اي استقراره امر ممكن في نفسه ضرورة انه لا يلزم منه محال ولان كل جسم يمكن ان يكون ساكنا والمعلق بالممكن ممكن لان معناه اي معنى التعليق الاخبار بثبوت المعلق كالرؤية عند ثبوت المعلق به كالاستقرار والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة فثبت ان الرؤية غير محال وقد اعترض بوجوه ارادالوجوه الواردة على الدليل الاول وهي خمسة فاحدها قول الجبائي واكثر معتزلة البصرة وهو انا لا نسلم ان موسى عليه السلام سال الرؤية بل سال علم الضروري بذاته تعالى واطلاق الرؤية بمعنى العلم شائع والنظر مجاز من العلم ايضا ورد بانه كيف لا يكون عالما بالله سبحانه ضرورة وهو يخاطبه وبان النظر الموصول بالى نص في الابصار وثانيها قول الكعبي ومعتزلة بغداد وهو انه سال رؤية اية من ايات الله سبحانه الدالة على القيمة فحذف المضاف والتقدير انظر الى اياتك ورد تاويل بعيد وايضا لا يلائم قوله فان استقر مكانه فسوف تراني لان الاية الدالة على القيمة في دك الجبل لا في استقراره الثالث انه سال ليعلم استحالة الرؤية بدليل السمع بعد ما كان يعلمها بدليل العقل ورد بان السؤال بهذه العبارة جرءة عظيمة مع انه كان يكفيه ان يقول يارب هل يرى لك احد الرابع انه يحتمل انه لم يكن يعرف استحالة الرؤية ورد بان قصور علم النبي المتكلم بلا واسطة عن علم المعتزلة في الالهيات من اشد المحالات وانما اعرض الشارح عن ذكر هذه الوجوه لانها ضعيفة وتاويلات بعيدة عن نظم القران ونظر العقل الخامس ما ذكره الشارح بقوله اقواها وهذا الوجه من مخترعات الجاحظ كان معتزليا عالما بانواع الفنون وله مصنفات غريبة وكان قبيح الصورة حتى قيل لو مسخ الخنزير مسخا ثانيا كان اقل قبحا من الجاحظ وهذا الوجه مما نقله الشيعة عن الامام علي بن موسى الرضا والظاهر انه افتراء عليه ترويجا لمذهبهم فانهم يوافقون المعتزلة في منع الرؤية ان سوال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسال ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لا نسلم عطف قوله بوجوه وهذا اعتراض على الدليل الثاني ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهي حال التجلي الموجب للدك والتزلزل وهو محال لانه اجتماع الضدين او النقيضين واجيب بان كلا من ذلك اي السوال من اجل القوم والاستقرار حال الحركة خلاف الظاهر اما الاول فلانه قال ارني ولم يقل ارهم وقال انظر اليك ولم يقل ينظروا اليك واما الثاني فلانه ليس في قوله فان استقر مكانه تقييد بحال الحركة ولا ضرورة في ارتكابه وقد تقرر ان صرف النصوص عن الظاهر بلا ضرورة باطل ثم اجاب ثانيا عن الاول بالعلاوة بقوله على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا

كفار لم يصدقوه فى حكم الله تعالى بالامتناع وايا ما كان اى سواء كانوا مؤمنين او كافرين يكون السوال عبثا ثم اجاب ثانيا عن الثانى بقوله والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون وهو ليس بمعلق عليه واورد عليه ان الاستقرار عند التجلى لا يمكن واجيب بان التجلى لا يمنع امكانه الذاتى ويدل عليه قوله جعله دكا حيث لم يقل اندك علم انه تعالى دكه باختياره فلو لم يدكه لاستقر واجاب بعض العلماء عن السوال الثانى بوجه آخر وهو ان المعلق عليه هو استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال كما يدل عليه اطلاق الآية والاضمار خلاف الاصل واورد عليه ان استقرار الجبل واقع فى الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها واجيب بان المراد استقراره فى ذلك الوقت خاصة كما يدل عليه قوله ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه واجبة اى ثابتة بالنقل عن الانبياء عليهم السلام وقد ورد الدليل السمعى من الكتاب والحديث المتواتر والاجماع بايجاب رؤية المؤمنين لله تعالى فى دار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجوه مبتدأ وناضرة خبره وناظرة خبر ثان والجار متعلق به تقدم لرعاية الفواصل والنضارة الحسن البهجة واجيب بان المعنى الى نعم الله تعالى منتظرة ودفع بوجهين احدهما ان الانتظار موت فالبشارة لا تحسن ثانيهما ان العرب تستعمل النظر بمعنى التفكر مع فى تقول نظرت فى امرك وبمعنى الرؤية مع الى كقول الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه وبمعنى الرأفة مع اللام نحو نظر الامير بزيد وبمعنى الانتظار بلا صلة كقول الشاعر فان يك صدر هذا اليوم ولى فان غدا لناظره قريب والنظر فى الآية موصول بالى واورد عليه بوجوه اما اولا فلانه يحتمل ان يكون الى واحد الآلاء بمعنى النعماء لا حرف جر وفيه انه خلاف الظاهر واما ثانيا فلان النظر الموصول بالى قد يجئ بمعنى الانتظار كقول الشاعر وجوه يوم بدر ناظرات ءالى الرحمن ترجو بالفلاح اجيب بانه تصحيف يوم بكر وقائله من اتباع مسيلمة الكذاب الملقب فى اتباعه بالرحمن ويوم بكر هو حرب بينه وبين خالد بن الوليد الصحابى واما ثالثا فلان النظر هو تقليب الحدقة الى الرؤية نحو نظرت الى هلال فلم اره اجيب بانه لم يصح عن العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال و من الآيات قوله تعالى انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فتحقير الكفار واهانتهم بذلك يدل على ان المؤمنين غير محجوبين ثم لا شك انه لا يحجب عن الله تعالى شئ فالمعنى انهم يرونه فلا يحجب عنهم ومنها قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر النبى صلى الله عليه وسلم الحسنى بالجنة والزيادة بالنظر الى الله تعالى كما فى صحيح مسلم عن صهيب وفى الباب عن ابن عمر وابى بن كعب وابى موسى الاشعرى وغيرهم واما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة ورواه البخارى ومسلم والامام احمد والحاكم وابن ماجة وغيرهم وهو عند المحققين حديث متواتر رواه عن الصحابة خلائق من التابعين ومن بعدهم واحد وعشرون لا يقصر عن عدد التواتر كما يعرفه المجرب وقد جاء هذا الحديث مفسرا بحيث لا يحتمل التاويل فعن ابى هريرة قال قالوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم هل نرى ربنا يوم القيمة قال هل تضارون فى رؤية الشمس فى الظهيرة ليست فى سحابة قالوا لا قال هل تضارون فى رؤية القمر ليلة البدر ليس فى سحابة قالوا لا قال فو الذى نفسى بيده لا تضارون فى رؤية ربكم الا كما تضارون فى رؤية احدهما رواه مسلم واما الاجماع فهو ان

الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية فى الأخرة وان الأيات الواردة فى ذلك محمولة على ظواهرها وهذا الاجماع يدل على صحة الرؤية ووقوعها معاً ثم ظهرت مقالة المخالفين فشاعت اشتهرت شبههم دلائلهم الباطلة وتاويلاتهم الفاسدة فلا يعبأ بهم بعد الاجماع وههنا بحثان الاول احتج الامام الرازى بان الامة اجمعت على قولين الاول انه يصح ويرى والثانى انه لا يرى ولا يصح فلما اثبتنا انه يصح فلو قلنا بانه لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع ودفعه الآمدى وصاحب المواقف بانه ليس خرقا بل موافقة لقوم فى مسئلة ولقوم فى مسئلة الثانى اقتصر صاحب المواقف من النصوص على قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم قال امثال هذه الظواهر لا تفيد الا ظنونا ضعيفة فلا تصلح للتعويل فى المسائل العلمية ثم قال المعتمد فيه الاجماع واقول هذا من الخلط الفلسفى المتمكن فى امزجة المتوغلين فى علم الكلام المعرضين عن علوم السنة والا فالأية الاولى واضحة الدلالة وفى الاحاديث ما يكفى المؤمن ولا يقبل التاويل والله يهدى السبيل ثم ان شبه المعتزلة اما سمعية واما عقلية واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئى فى مكان وجهة ومقابلة من الراى وثبوت مسافة بينهم بحيث لا يكون المرئى فى غاية القرب فان غاية القرب يمنع الرؤية كالاجفان ولا فى غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئى ذهب افلاطون ومن تابعه الى ان الرؤية هى بشعاع شفاف يخرج من العين ويقع على المرئى وذهب ارسطو الى انها بانطباع صورة المرئى فى العين وخص المص المذهب الاول بالذكر لانه اصح واشهر وكل ذلك محال فى حق الله تعالى ودل التجربة على انه اذا فقد شرط من هذه الشروط لم تصح الرؤية والجواب منع هذا الاشتراط وتحقيقه ان الرؤية عندنا بخلق الله سبحانه فلذا جوز المشائخ ان يرى اعمى بالصين بقة تطير باندلس من المغرب نعم العادة الالهية جارية بخلق الرؤية عند تحقق الاسباب المذكورة وبعدم خلقها عند انتفائها ويجوز ان يخرقها لمن شاء فان النبى صلى الله عليه وسلم كان يرى خلفه كما يرى امامه بلا مقابلة المرئى واليه اشار بقوله فَيُرَى لَا فِي مَكَانٍ وَلَا فِي جِهَةٍ مِنْ غَيْرِ مُقَابَلَةٍ اَوِ اتِّصَالِ شُعَاعٍ اَوْ ثُبُوْتِ مَسَافَةٍ بَيْنَ الرَّائِيْ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وقياس الغائب على الشاهد فاسد جواب ثان على تقدير التنزل وبيانه انه لو سلمنا هذا الاشتراط فانما هى شروط فى هذه النشأة الدنيوية فقط او فى رؤية الجواهر والاعراض فقط ويجوز ان يكون الحال فى النشأة الاخروية وفى رؤية الحق سبحانه على خلاف ذلك وقد يستدل لدفع اشكال المعتزلة على عدم الاشتراط اى اشتراط الرؤية بالشروط المذكورة برؤية الله سبحانه ايانا فان الحق سبحانه يرانا مع فقد الشروط المذكورة وفيه نظر لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر ورؤية الله سبحانه ايانا ليس كذلك ويمكن ان يقال فى دفع النظر ان الانكشاف الحاصل بالرؤية حقيقة واحدة فحصوله فى الواجب بدون الشروط يكفى فى نفى الاشتراط فان قيل هذه شبهة للمعتزلة من العقليات تسمى شبهة الموانع لو كان جائز الرؤية والحاسة اى والحال ان بصر الناظرين فى الدنيا سليمة لوجب ان يرى فى الدنيا لكل احد والا اى ان لم ير لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة عظيمة لا نراها وانه سفسطة انكار للبديهى وتقرير هذه الشبهة ان للرؤية ثمانية شروط سلامة البصر وكون الشئ جائز الرؤية لا كالطعوم والروائح وكونه ذا لون كالهواء والمقابلة وعدم غاية الصغر وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد وعدم حيلولة الجسم الكثيف ولا يعقل منها فى حقه تعالى الا الشرطان الاولان اذ الشروط الباقية مختصة

بالجسمانيات وهما حاصلتان فيجب حصول رؤية تعالى فى الدنيا لكل بصير رؤية مستمرة وذا باطل وان ادعيتم انه لا يرى مع
وجود الشرائط ارتفع الامان عن الحس فيجوز ان يحضرنا جبال لا نراها وذا باطل فثبت انه غير جائز الرؤية قلنا ممنوع اى لا نم وجوب
الرؤية بوجود هذين الشرطين فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط اما الجواب عن السفسطة فما قالوا ان
الجزم بعدم الجبال من اليقينيات العادية وهى علوم جازمة تجرى العادة الالهية بايجادها فى العقلاء مع جواز نقائضها بالامكان
العقلى كما انا نعلم قطعا ان اوانى البيت بعد ما خرجنا عنه لم تنقلب اناسا علماء بعلوم الهندسة والجفر والمجسطى مع ان الانقلاب
ممكن عند العقل فثبت ان تجويز هذه الجبال لا ينافى الجزم بعدمها فلا سفسطة واقوى شبههم من السمعيات قوله تعالى لا تدركه
الابصار لان الجمع المعرف باللام للاستغراق باجماع اهل الاصول والعربية والمفسرين فالمعنى لا تدركه بصر من الابصار والجواب بتدء
وخبره انه لا دلالة بعد ذكر ممنوع ثلثة فالاجوبة اربعة بعد تسليم كون الابصار للاستغراق هذا جواب اول اى لا نم ان اللام فى
الابصار للاستغراق لانه مشروط بعدم قرائن العهد وقد دلت النصوص على رؤية المؤمنين فهى قرينة عدم الاستغراق وبعد تسليم
افادته عموم السلب لا سلب العموم جواب ثان اى لو سلمنا الاستغراق فدلالته على مطلوبكم غير مسلم لان قولنا يدرك الابصار
موجبة كلية واذا دخل عليها النفى ارتفع الايجاب الكلى وصار المعنى لا يدركه جميع الابصار على سبيل سلب العموم فلا ينافى
ادراك بعضها كقولك ليس كل حيوان انسانا ومطلوبكم انما يتم لو كان المعنى على عموم السلب الذى هو معنى السالبة الكلية وبعد
تسليم كون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى جواب ثالث اى لا نسلم ان الادراك هو الرؤية
مطلقا بل هو الرؤية على وجه الاحاطة يقال رايت الهلال وما ادركته للغيم فالمنفى هو الرؤية على وجه الاحاطة لا الرؤية
المطلقة ولا شك فى ان المؤمنين يرونه يوم القيمة ولا يحيطون به انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال جواب رابع والمخصص
انا نخص عدم الادراك ببعض الاوقات كالدنيا او بعض احوال الاخرة لما ثبت ان الرؤية لا تكون فى الجنة فى جميع الاحوال وفى هذا
المقام نكات شريفة الاولى قيل لا رؤية للملئكة الا لجبرئيل عليه السلام مرة واحدة وقال الشيخ جلال الدين السيوطى هذا غير
صحيح وروى البيهقى فى اثبات الرؤية لهم احاديث وصرح الاشعرى باثباتها الثانية قيل لا رؤية للجن بل نسب الى الامام الاعظم
انه قال لا يدخل الجن الجنة وغاية ثوابهم النجاة من النار ولعل هذه النسبة غير صحيح لقوله ولمن خاف مقام ربه جنتان فباى
الاء ربكما تكذبان والاجماع على ان الجن مكلفون فيعمهم البشارات والنذارات الثالثة قيل لا رؤية للنساء وقال السيوطى
الحق الاثبات فى نحو ايام العيد وقال بعض العلماء كيف يراه عوام المؤمنين ولا يراه خواص النساء كفاطمة وخديجة وعائشة و
مريم رضى الله تعالى عنهن وقال بعضهم لا رؤية الا الفاطمة رضى الله عنها وهذا خلاف الصحيح ومن استدل بانهن مقصورات
فى الخيام فقد سهى لان الخيام لا تحجب الحق سبحانه الرابعة قال السيوطى هذه التخصيصات فى الرؤية انما هى بعد دخول الجنة
واما فى الموقف فيراه كل احد حتى الكفار بصفة القهر والجلال الخامسة قال السيوطى الرؤية لخواص المؤمنين فى الصباح
والمساء ولعوامهم يوم الجمعة كما نطق به الاحاديث وقد يستدل بالاية لا تدركه الابصار على جواز الرؤية هذه معارضة للمعتزلة حيث

قالوا تمدح الحق سبحانہ بانہ لا یری فانہ ذکرہ فی اثناء المدائح والصفة التی یکون عدمہا مدحا یکون وجودہا نقصا فعارضہم اصحابنا بان التمدح لا یدل علی امتناعہا بل علی جوازہا اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفیہا کالمعدوم لا یمدح بعدم رؤیتہ لامتناعہما لامتناع رؤیة المعدوم وانما التمدح فی ان یمکن رؤیتہ ولا یری للتمنع تمنع الامیر اذا احاط بہ الحاجبون والحراس فتعذر الوصول الیہ والتعزز ای صیرورتہ عزیزا قاہرا لا یناوله احد بحجاب الکبریاء بالکسر العظمة واورد علیہ ان التمدح یقع بنفی ما یستحیل فی حقہ تعالی کنفی الزوجة والولد قال اللہ تعالی لم یتخذ صاحبة ولا ولدا وقال الحمد للہ الذی لم یتخذ ولدا ولم یکن لہ شریک فی الملک ولم یکن لہ ولی من الذل وان جعلنا الادراک عبارة عن الرؤیة علی وجہ الاحاطة بالجوانب الحدود کما زعم قوم مستدلین بقولہم رایت الہلال وما ادرکتہ فدلالة الآیة علی جواز الرؤیة بل تحققہا ای وقوعہا اظہر اما بمفہوم المخالفة او دلالة الاسلوب لان المعنی انہ تعالی مع کونہ مرئیا لا یدرک ای لا یحاط بالابصار لتعالیہ لتنزہہ عن التناہی عن الاتصاف بالحدود والجوانب فلا یمکن الاحاطة بہ فالحاصل انہ تعالی تمدح بان رؤیتہ لیست کرؤیة الاجسام باحاطة الحدود ومنہا ای من شبہة المعتزلة السمعیة ان الآیات الواردة فی سوال الرؤیة مقرونة بالاستعظام والاستکبار کقولہ تعالی واذ قلتم یا موسی لن نؤمن لک حتی نری اللہ جہرة فاخذتکم الصاعقة وقولہ تعالی یسألک اہل الکتاب ان تنزل علیہم کتابا من السماء فقد سألوا موسی اکبر من ذلک فقالوا ارنا اللہ جہرة فاخذتہم الصاعقة بظلمہم وقولہ تعالی وقال الذین لا یرجون لقاءنا لولا انزل علینا الملئکة او نری ربنا لقد استکبروا فی انفسہم وعتوا عتوا کبیرا والجواب ان ذلک ای الاستعظام والانکار لتعنتہم التعنت کے لئے در کار دشوار انداختن من العنت بفتحتین وہو الہلاک والشدة وکانوا یسألون الانبیاء امثالہا اعجازا لہم وعنادہم فی طلبہا لا لامتناعہا ولذلک استعظم انزال الکتاب فی الآیة الثانیة وانزال الملئکة فی الآیة الثالثة مع انہما ممکنان السبب فی استعظامہا ان طلب المعجزات علی سبیل العناد وقصد اعجاز الانبیاء علیہم السلام من اعظم الاسباب لغضب الالہی کما یظہر من التفاسیر والا ای لو کان الاستعظام لامتناع الرؤیة لمنعہم موسی علیہ السلام عن طلبہا عن ذلک کما فعل حین سألوا ان یجعل لہم الہة فقال بل انتم قوم تجہلون کما قال اللہ سبحانہ وجاوزنا ببنی اسرائیل البحر فاتوا علی قوم یعکفون علی اصنام لہم قالوا یا موسی اجعل لنا الہا کما لہم الہة قال انکم قوم تجہلون وہذا ای عدم منع موسی علیہ السلام مشعر بامکان الرؤیة فی الدنیا ففی الآخرة بطریق الاولی ولہذا ای لامکانہا فی الدنیا اختلفت الصحابة فی ان النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم ہل رأی ربہ لیلة المعراج ام لا والاختلاف فی الوقوع دلیل علی الامکان فان الرؤیة لو کانت محالا لاتفقت الصحابة علی عدم وقوعہا وقال بعض العلماء الرؤیة فی الدنیا محال لغیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذ الحاسة البشریة ضعیفة ولا یخفی انہ استبعاد لا برہان ولکن عدم وقوعہا لغیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت باجماع المتکلمین والمحدثین الفقہاء والصوفیة وقالوا من ادعیہا فہو زندیق وما یشاہدہ الصوفیة من التجلیات مشاہدة روحانیة لا بصریة واما الرؤیة فی المنام فقد حکیت عن کثیر من السلف فعن الامام الاعظم انہ رای مائة مرة وقال محمد بن سیرین التابعی امام المعبرین من رای اللہ سبحانہ فی منامہ دخل الجنة وتخلص من الغموم وعن الامام احمد قال رایت اللہ سبحانہ فی المنام فسألتہ عن

افضل العبادات فقال تلاوة القرآن وعن حمزة القاری انه قرء القرآن فی منامه علی الله سبحانه من اوله الی آخره ولاخفاء فی انها نوع مشاهدة بالقلب دون العین فلایکون محالا واورد علیهم اشکال صعب وهو ان المرئی فی المنام مصور والحق سبحانه منزه عن الصورة واجاب عنه صاحب الفتوحات المکیة ان هذا من حضرة الخیال فانه یتجلی فیه العلم بصورة اللبن مع ان العلم لاصورة له والتجلی فی الصورة لایکون حلولا فیها ولامستلزما لتشکل المتجلی بل ذهب بعض الکبراء کالامام الشعرانی صاحب الیواقیت والجواهر ان الرؤیة الاخرویة انما تقع فی حجاب الصورة وقد فصلنا هذا فی مرام الکلام فراجعه والله اعلم بسم الله الرحمن الرحیم الکلام فی خلق الافعال قال المص وَاللّٰهُ تَعَالٰی خَالِقُ اَفْعَالِ الْعِبَادِ کُلِّهَا مِنَ الْکُفْرِ وَالْاِیْمَانِ وَالطَّاعَةِ وَالْعِصْیَانِ لاکما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وهکذا الخلاف فی افعال الحیوانات ولکن المقصود بالبحث افعال المکلفین ومحل النزاع الافعال الاختیاریة فان الاضطراریة بخلق الله سبحانه اجماعا وقد کانت الاوائل منهم یتحاشون یحترزون عن اطلاق لفظ الخالق علیه ویکتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلک وذلک لقرب عهدهم من السلف الصالحین وحین رای الجبائی واتباعه ان معنی الکل احد المخرج من العدم الی الوجود تجاسروا التجاسر دلیری کردن علی اطلاق لفظ الخالق علی العبد لایقال اذا کان معنی الکل واحدا فلاتجاسر لانا نقول الترادف ممنوع ولوسلم فنقول المعلوم من عرف الصحابة والسلف تخصیص اطلاقه عن الواجب کتخصیص قولهم عز وجل باسم الله سبحانه وان کان النبی صلی الله تعالی علیه وسلم عزیزا جلیلا احتج اهل الحق بوجوه مذکورة فی المطولات فلایرد ان الشارح ذکر وجهین ومنها ان الله قادر علی کل شئ فلوکان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرین علی اثر واحد ومنها انه لو قدر العبد علی فعله لقدر علی اعادة مثله ولایمکن ولو جهد کل الجهد بالتجارب فلایستطیع کاتب الکتاب ان یکتب مرة ثانیة بحیث یکون مثل النسخة الاولی ومنها انه یلزم ان یکون بعض العباد احسن خلقا من الله اذ من خلق الایمان ومن خلق الله الشیطان والاول ان العبد لوکان خالقا لافعاله لکان عالما بتفاصیلها ضرورة ان ایجاد الشئ بالقدرة والاختیار لایکون الا کذلک و اجاب المعتزلة بان الایجاد لایستلزم العلم ولذا لایستدل العقلاء علی علمه تعالی بایجاده بل باشتمال مصنوعاته علی حکم ومصالح و نظام عجیب ولوسلم ان الایجاد بالقصد یستلزم العلم بالموجد فنقول العلم الاجمالی کاف وهو حاصل للعبد فی افعاله ودفع الشارح جوابهم بدعوی الضرورة فی وجوب العلم التفصیلی واللازم ای علم العبد بتفاصیل افعاله باطل فان المشی من موضع الی موضع قد یشتمل علی سکنات متخللة ای واقعة فی خلال حرکاته وقد احسن الشارح حیث اورد کلمة قد ولم یلتزم وجوب تخلل السکنات بین الحرکات اما قدماء المشائخ فادعوا وجوب التخلل زعما منهم ان بعض الحرکات ابطأ من بعض والبطوء لایکون الا لتخلل السکنات وخالفهم الفلاسفة وقالوا لوکان البطوء لتخللها لم تحس بحرکة الطائر السریع واللازم باطل بداهة و بیان اللزوم ان الطائر یتحرک فی النهار مثلا خمسمائة میل والفلک الاعظم یتحرک نصف دورة وهو اکثر من مسافة الطائر بالف الف مرة فلوکان البطوء للتخلل کان زیادة سکنات الطائر علی حرکاته کزیادة حرکات الفلک علی حرکات الطائر وهو الف الف مرة فیکون زیادة سکنات الطائر علی حرکاته الف الف مرة فیجب ان لایحس قط بحرکته بان الحرکة اولی بان تحس لکونها وجودیة والسکنات

فى النهار مثلاً خمسمائة ميل والفلك الاعظم يتحرك نصف دورة وهو اكثر من مسافة الطائر بالف الف مرة فلو كان البطوء للتخلل كان زيادة سكنات الطائر على حركاته كزيادة حركات الفلك على حركات الطائر وهو الف الف مرة فيكون زيادة سكنات الطائر على حركاته الف الف مرة فيجب ان لا يحس قط بحركته بان الحركة اولى بان تحس لكونها وجودية والسكنات يغفل عنها الحس لكونها عدمية فقد يجاب بان المعتزلة يوافقون المشائخ فى ان البطوء للتخلل فالدليل يصح الزاما عليهم قال صاحب المواقف المسئلة تدل على الجزء فان صح الجزء فالبطوء للتخلل وان بطل بطل وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها البطوء ولا شعور للماشى بشىء من ذلك واجيب بانه يجوز ان يكون عدم الشعور للذهول عن العلم لا للجهل والفرق ان الجهل عدم العلم والذهول عدم التوجه الى المعلوم الحاضر فى الذهن كذهول الحافظ عن تفصيل الفاظ القرآن فدفع الشارح الجواب بقوله ليس هذا اى عدم الشعور ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها عن التفاصيل لم يعلم يريد ان الذاهل اذا سئل عن المذهول عنه اجاب عنه والماشى اذا سئل عن تفصيل حركاته وسكناته لم يعرفها وهذا فى اظهر افعالها وهو الحركة الظاهرة فى الاعضاء الظاهرة واما اذا تاملت فى حركات اعضاء الخفية فى المشى والاخذ والبطش هو الاخذ بقوة ونحو ذلك مما يحتاج المتحرك اليه من تحريك العضلات العضلة عضو مركب من لحم قوى وغشاء يحتوى عليه وخيوط عصبية ووتر فى وسطها خلق الله تعالى آلة للحركة بان جعل طرف الوتر متصلا بالعضو ووضع فى العضلة قوة الحركة فاذا انقبضت العضلة انقبض العضو بانجذاب الوتر واذا انبسطت انبسط العضو وعضلات البدن الانسانى يزيد على خمسمائة على عدد حركة اعضائه وقد يكون لعضو واحد عضلات كثيرة على حسب كثرة حركاته وكل عضو لا عضلة له فلا حركة له كالاذن والجفن الاسفل وكل عضو انقطعت عضلته انقطعت حركته المتعلقة بتلك العضلة وتمديد الاعصاب التمديد كشيدن والاعصاب جمع عصب وهى اعضاء كالخيوط والحبال ينبت من الدماغ والنخاع فمنها حاملة للحس ومنها حاملة لقوة الحركة تنتج فروعها فى العضلات ونحو ذلك من التصرفات الواقعة فى البدن بلا علم صاحبه لحركة آلات التنفس من الرية والحنجرة واللسان فى الصوت الجهرى والخفى والغليظ والدقيق على وجه لا يعرف سره الا الذين يتقنون فى التشريح فالامر اظهر للقطع بان احدا منا لا يعرف ذلك بل لا شعور بوجود العضلات والاعصاب وتوقف الحركة على تمديدها الا لعلماء التشريح ولذا قال بعض الحكماء من اعجب العجائب ان الحركة المخصوصة فى العضو لا تحصل الا بحركة عضلة مخصوصة ولا علم لصاحب العضو بتلك العضلة ولكنه اذا اراد حركة العضو تحرك تلك العضلة لا غيرها من العضلات فسبحان الله الخفى بذاته والظاهر بصفاته وآياته وقد استدل بعض المشائخ بالنائم يتقلب باختياره من جنب الى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته ولكن اعرض الشارح عن هذا لامكان دفعه بان الشعور يضمحل بالنوم الثانى النصوص الواردة فى ذلك فى ان الله سبحانه خالق الافعال كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون هو من خطاب ابراهيم لابيه وقومه اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون والنحت تراشيدن وكانوا ينحتون الاصنام ويعبدونها اى عملكم على ان ما مصدرية وينبغى حمل الاضافة على الاستغراق بمعونة القرينة وهو مقام التمدح فلا يرد انه يحتمل ارادة الفعل الغير الاختيارى

لئلا يحتاج الى حذف الضمير يريد ترجيح المصدرية على الموصولة بان الموصولة لا بد لها من حذف الضمير المنصوب والحذف خلاف الظاهر وانما رجحوها لان الاحتجاج بالمصدرية اظهر لانسياق الذهن من الموصولة الى ان المعنى ما تعملونه من الاصنام كقولك عملت سيفا وعملت سريرا او معمولكم على ان ما موصولة ويشتمل الافعال لانها من جملة المعمولات وقد تقرر ان ما الموصولة من الفاظ العموم وحمل بعضهم الاضافة على العموم ولكن تاويل الموصول بالمفعول غير مشهور بخلاف ما المصدرية لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع دليل على صحة كون الفعل معمولا اى ليس محل نزاع اهل السنة والمعتزلة فى الفعل بالمعنى المصدرى لانه امر اعتبارى غير موجود فى الخارج لا يصح ان يكون مخلوقا لاحد بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع بفتح اللام وهو المسمى بالمعمول اعنى ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة اى اشتمال المعمول الافعال قد يتوهم كما توهم القاضى البيضاوى فى تفسيره وصاحب الهداية ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية واعترض على الاستدلال بالآية ان ما قبل الآية يدل على ان المراد بالمعمول الاصنام وكقوله تعالى خالق كل شئ فاعبدوه اى ممكن تفسير للشئ اى بدلالة العقل اى فسر الشئ بالممكن مع انه يطلق على الواجب والممكن بل على المعدوم ايضا مجازا عندنا وحقيقة عند المعتزلة لدلالة العقل على ان المقدور هو الممكن وفعل العبد شئ واورد عليه ان الآية قد خص منها الواجب وصفاته والعام المخصوص منه البعض لا يبقى حجة اجيب بانه حجة اذا كان المخصص هو العقل واجاب بعضهم بانه لم يخص منه شئ اذ التخصيص اخراج ما تناوله اللفظ واهل اللسان يفهم منها ان الواجب وصفاته غير داخلة كما اذا قلت انا اضرب كل من فى الدار فهمنا انك لا تضرب نفسك مع انك فيها وهذا الجواب عندى هو الاول وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق استفهام انكارى اى لا يستوى الخالق وغير الخالق فى مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا اى موضع تعلق لاستحقاق العبادة فلا شك انه لو شاركه فى الخالقية احد لم يكن للتمدح معنى ولكان غيره مستحقا للعبادة واجاب المعتزلة بان المعنى افمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها وان مناط العبادة خلق الجواهر لا مطلق الخلق ولا يخفى انه تكلف مناقض لظواهر النصوص ومن الحجج القوية ما تواتر عن النبى صلى الله عليه وسلم ما يصرح بان افعال العباد بل كل كائن بتقدير الله ومشيته وارادته لا يقال اذا كان الخلق مدار العبادة فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين لان قول زيد خالق لفعله كقوله زيد مستحق للعبادة دون الموحدين مع ان المذهب عدم تكفير المعتزلة لانهم من اهل القبلة لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك فى الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس فانهم يعتقدون الهين يزدان خالق الخير واهرمن خالق الشر او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام فانهم يعتقدون ان الواجب واحد ويزعمون الاصنام مستحقة للعبادة لرجاء الشفاعة منها والمعتزلة لا يثبتون ذلك واما انه يلزمهم الاشراك فى استحقاق العبادة فهم لا يلتزمونه واللزوم غير الالتزام وقد تقرر ان من لزمه الكفر وهو يتبرؤ منه فليس بكافر بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التى هى بخلق الله تعالى بخلاف خالقية

الحق سبحانه فانها بلا افتقار الا ان مشائخ ما وراء النهر قد بالغوا فی تضليلهم فی هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا وهو اهرمن والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى اذ قلت نيعود السوال قلت اولا السكوت عن تكفير اهل القبلة انما هو مذهب الاشعرية لا الماتريدية وهم مشائخ ما وراء النهر وثانيا بانهم ذكروا ان من انكر بعض ضروريات الدين فليس من اهل القبلة وزعم ان انحصار الخالقية فی الله سبحانه من ضروريات الدين وقد يستدل على تكفيرهم بحديث عبد الله بن عمر عن رسول الله صلی الله عليه وسلم قال القدرية مجوس هذه الامة رواه الامام احمد ولكن فی سنده مقال ولو صح كما قال بعض المحدثين فهو خبر واحد فلا يجوز التكفير به واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشی و حركة المرتعش ونعرف بالضرورة ان الاولى باختياره دون الثانية هذا الاحتجاج لابی الحسين البصری واتباعه وهو يدعی الضرورة فی ان العبد خالق لفعله وهذا تنبيه منه ودفع بان من كان قبله من المعتزلة يحتجون عليه بالدلائل فدعوى الضرورة فی ما يعترك عليه الادلة غير مسموعة وبانه لو كان الكل ای الاختياری والاضطراری بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف للاجماع على ان التكليف لا يقع الا بفعل العبد والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر وقد يجاب كما فی المواقف بان التكليف داعی العبد الى ان يختار الفعل ليخلق الله تعالى الفعل عقيبه على حسب جری العادة والمدح والذم للمحلية كما يمدح بالحسن ويذم بالقبح والثواب والعقاب من العاديات المرتبة على الافعال كالاحراق للنار فلا يقال لم اثاب لهذا وعاقب على هذا كما لا يقال لم احرق بمساس النار ولكن اعرض الشارح عن هذا الجواب لانه مما يصلح جوابا عن جانب الجبرية اذا اوردنا عليهم ما اورد المعتزلة علينا والجواب ان ذلك الاحتجاج انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفی الكسب والاختيار اصلا حتى ان الانسان عندهم كالجماد واما نحن فنثبته افرد الضمير لان الكسب والاختيار كشیء واحد على ما نحققه ان شاء الله تعالى فنثبت الفرق بين حركة الماشی والمرتعش لوقوع الاولى بالكسب والاختيار والثانية بدونهما وصح التكليف بان يصرف كسبه واختياره الى الخير لا الى الشر وصح المدح والثواب على هذا الصرف وعوض هذا الدليل بانه لو لم يكن اختيار العبد كافيا فی استناد الافعال اليه ومصححا للتكليف فيرد عليكم مثل ما اوردتم علينا لوجوه احدها ان علم الله سبحانه سابق بافعال العبد وتخلف علمه محال ثانيها ان فعل العبد عند استواء الداعی الى فعله وتركه او رجحان الداعی الى تركه ممتنع و الا لزم رجحان المساوی او المرجوح وعند رجحان الداعی الى فعله واجب والامتناع والوجوب ينافيان التكليف ثالثها ان ايمان ابی لهب مامور به وايمانه محال اذ فی جملة ما يؤمن به انه لا يؤمن فلا فائدة فی تكليفه وقد يتمسك ای يتمسك المعتزلة بانه لو كان الله تعالى خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزانی والسارق الى غير ذلك قالوا لان معنى القائم والقاعد فاعل القيام والقعود فاذا كان فاعل الفعل هو الله سبحانه لزم اتصافه بما فعل واللازم باطل شرعا وعقلا وهذا ای تمسك المعتزلة جهل عظيم لان المتصف بالشیء من قام به ذلك الشیء لا من اوجده فی محل آخر الا يرون ان الله تعالى خالق السواد والبياض وسائر الصفات فی الاجسام كالطعم والرائحة والخفة والثقل ولا يتصف بذلك

بل المتصف بالسواد هو المحل الذی یقوم بہ ویلزم المعتزلۃ ان یقولوا بہ لقولهم هو متکلم لخلقہ الکلام فی الاجسام وربما بتخفیف الباء وتشدیدها یستعمل للتقلیل والتکثیر یتمسک بقولہ تعالی فتبارک الله ای تعالی وتعظم احسن الخالقین قالوا جمع الخالق یدل علی ان غیر الله سبحانہ یکون خالقا واذ تخلق خطاب لعیسی علیہ السلام من الطین کهیئۃ الطیر فتنفخ فیها فتکون طیرا باذنی وذلک لان قوم عیسی علیہ السلام سالوه خلق الطیر فقال ای الطیر اشد خلقا قالوا الخفاش ففعل والجواب ان الخلق ههنا بمعنی التقدیر وهو شائع فی استعمال بلغاء العرب کقول الشاعر ولانت تفری ما خلقت وبعض الناس یخلق ثم لا یفری ای تقطع ما قدرت واقول مما یضطر المعتزلۃ الی الاعتراف بذلک انهم لا یجوزون خلق الجواهر من غیره سبحانہ والطیر جوهر وقد یستدل المعتزلۃ کسب القبیح لا خلقہ والا لم یخلق الله سبحانہ الشیطان فانہ اصل القبائح ثانیها ان فعل العبد فی الوقوع وعدمہ تابع لقصده وعدم قصده وکل ما هو کذلک لا یکون بایجاد غیره اجیب بان الحق سبحانہ اجری العادة بخلق فعل العبد علی حسب قصده وهی ای افعال العباد کلها بارادتہ تعالی ومشیتہ قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنی واحد خلافا للکرامیۃ زعموا ان المشیۃ قدیمۃ والارادة حادثۃ وحکمہ لا یبعد ان یکون ذلک ای الحکم اشارة الی خطاب التکوین وهو قولہ تعالی کن فان جماعۃ من الائمۃ ذهبوا الی ان ایجاد الاشیاء بقولہ تعالی کن وهل هو کلام نفسی او لفظی قال بعض المحققین نفسی اما اولا فلان اللفظی حادث فیحتاج الی خطاب کن ویلزم التسلسل واما ثانیا فلئلا یکون الواجب محلا للحوادث وقد یزعم انہ لفظی والا لزم التکوین فی الازل ویجاب بان الخطاب ازلی وتعلقہ موقوف علی وقت مخصوص کخطاب التکلیف وذهب کثیر من المحققین الی ان قولہ کن فیکون عبارة عن ارادة الایجاد وسرعۃ التکوین عندها ولیس ههنا خطاب ویحتمل ان یکون المراد بالحکم والقضیۃ واحدا کما ان المراد بالارادة والمشیۃ واحد وقضیتہ ای قضاؤه وهی عبارة عن الفعل بالفتح مع زیادة احکام بالکسر ای قوة بحیث لا یمکن لاحد تغییره او اشتمال علی الحکمۃ والمصلحۃ فهو عبارة عن صفۃ التکوین واعلم ان لهم فی تفسیر القضاء کلمات مختلفۃ والمنقح ان لہ معان اربعۃ مشهورة الاول لغوی وهو اتمام الشیء اما قولا کقولہ تعالی وقضی ربک الا تعبدوا الا ایاه ای حکم بذلک حکما تاما لا یتغیر او فعلا کقولہ تعالی فقضاهن سبع سموات ای خلقها خلقا متقنا کاملا لا یحتاج الی التکمیل الثانی مصطلح الاشاعرة وهو الارادة الازلیۃ المتعلقۃ بالموجودات الکائنۃ فیما لا یزال وهو المذکور فی شرح المواقف الثالث مصطلح بعضهم وهو اثبات الکائنات فی اللوح المحفوظ الرابع مصطلح الفلاسفۃ وهو علمہ تعالی بما ینبغی ان یکون الموجودات علیہ من النظام الاکمل ویسمونہ العنایۃ الازلیۃ الموجبۃ لفیضان الموجودات عنہ علی احسن الوجوه الممکنۃ لا یقال لو کان الکفر بقضاء الله تعالی لوجب الرضا بہ ای بالکفر واللازم ای وجوب الرضا بالکفر باطل لان الرضاء بالکفر کفر لانا نقول الکفر مقضی لا قضاء والرضاء انما یجب بالقضاء دون المقضی یرید ان

ع لعل ههنا سقطۃ من الناسخ ۱۲ مصحح

السوال مغالطة من اشتباه القضاء بالمقضى ولا شك ان القضاء تكوين والكفر مكون والتكوين غير المكون والرضاء انما يجب بالتكوين
فقط واورد عليه ان القائل رضيت بقضاء الله لا يريد انه راض بصفة من صفاته اذ لا معنى له بل يريد انه رضى بمقتضاها
وهو المقضى وفيه نظر لان معنى الرضاء هو الاستحسان واستحسان الصفة معنى معقول وفى الحديث رضيت بالله ربا و
بالاسلام دينا وبمحمد نبيا صلى الله عليه وسلم رواه مسلم وههنا جواب أخر وهو ان الكفر هو الرضا بالكفر من حيث هو كفر لا
من حيث انه من قضائه تعالى ولا من حيث الغيظ على الكافر كما دعى موسى عليه السلام على قوم فرعون بان لا يؤمنوا
حتى يروا العذاب الاليم وقد جاء فى الحديث ان جبريل عليه السلام جعل الطين فى فم فرعون عند غرقه مخافة ان يؤمن
اباح بعض الفقهاء ضرب الاسير الكافر عند ارادة قتله ليشتغل بالضرب عند التكلم بالشهادة وتقديره هو تحديد كل مخلوق
اى تعيينه بحده الذى يوجد من حسن وقبح ونفع وضر يصيبان هذا المخلوق من الله تعالى او من غيره او يصيبان من
هذا المخلوق مخلوقا أخر وما يحويه اى يشتمل على هذا المخلوق من زمان ومكان وما يترتب عليه على المخلوق من ثواب او
عقاب وهذا اذا كان فعل العبد خاصة وما قبله يعم الاعمال وسائر المخلوقات والفائدة فى تكرير هذه الالفاظ مع ان
بعضها يغنى عن بعض هو التاكيد والمقصود تعميم ارادة الله وقدرته قيل لم يذكر القدرة والتقدير غيرها اجيب بان الارادة
تدل على القدرة لما مر من ان الكل اى كل فعل او كل شئ بخلق الله تعالى وقدرته وهو اى الخلق يستدعى القدرة والارادة
لعدم الاكراه والاجبار دليل على اثبات القدرة والارادة اى تنزيهه سبحانه عنهما فان قيل اذا كان الكل بتقديره وخلقه تعالى
فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة لف ونشر قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق
باختيارهما فلا جبر بل هذه الارادة مثبتة للاختيار ونافية للجبر كما انه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف
المحال يريد ان علم الحق سبحانه قد سبق بكفر الكافر وفسق الفاسق باتفاق اهل السنة والمعتزلة ولا شك ان تغير علمه محال و
تكليف العاجز بما لا يستطيعه باتفاق الطرفين فكذلك الارادة لا توجب الجبر فملخص الجواب ان الارادة لو كانت موجبة
للجبر لكان العلم موجبا له التالى باطل فكذا المقدم والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح واستدل بعضهم عليه بقوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعباد والجواب ان المعنى انه لا يريد ان يظلم هو على عباده بل عقابه عدل حتى زعموا انه اراد من
الكافر والفاسق الايمان والطاعة لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك اى
قبح الارادة والخلق بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى
لان الكفر والفسق اكثر من الايمان والطاعة وجاء فى الحديث واحد من مائة وهذا شنيع جدا لانه يلزم العجز الشديد تعالى
عنه حكى عن عمرو بن عبيد احد قدماء المعتزلة واكابرهم كان معاصرا للامام حسن البصرى وراويا للحديث وقد اخذ
السلف عنه الحديث لانه كان صدوقا فى الرواية انه قال ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى الالزام اسكات الخصم
وفى اصطلاح النظار اسكاته بما يعترف به هو خاصة والمجوسى واحد المجوس وهم عبدة النار وما الاولى نافية والثانية مصدرية

اوموصولة على ان المعنى مثل الزام الزمني مجوسي كان معى فى السفينة قلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامى
فاذا اراد اسلامى اسلمت قيل الظاهران المجوسى اراد السخرية لانه قائل بارادته تعالى كما زعم البعض ويدل عليه قوله الزمنى
انتهى قلت وتحقيقه موقوف على البحث عن عقيدة المجوس والالزام يستعمل بمعنى الاسكات المطلق كثيرا وقال بعض المحققين فى
كلام المجوسى اشارة الى ان الاسلام شرنا على اصول المعتزلة وهو الزام اخر فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن
الشياطين لا يتركونك قال فانا اكون مع الشريك الاغلب وهو الشيطان اى التوسل بالغالب اولى من التوسل بالمغلوب
وانما كان اغلب لان ارادته على قواعدهم غالبة على ارادة الله تعالى عن ذلك ويحكى ان عمرو بن عبيد رجع عن مذهبه بعد
هذا الالزام كما يدل عليه رواية هذه الحكاية وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمدانى من عظماء المعتزلة وفقهائهم وهمدان بلدة
دخل على الصاحب بن عباد كان وزير العضد الدولة احد ملوك العظام من آل بوية عالما حكيما اديبا شاعرا فصيحا يكتب
بخط حسن وكان يجتمع اليه شعراء العرب ويمدحونه وياخذون منه الجوائز العظيمة ومنهم المتنبى المشهور وعنده الاستاذ ابو
الاسحق الاسفرائينى احد ائمة السنة فلما رأى الهمدانى الاستاذ قال سبحان من تنزه تطهر عن الفحشاء وفيه تعريض بان
اهل السنة يصفون الله سبحانه بالفحشاء حيث قالوا هو يريد الفحشاء ويخلقها ومن قال ان مراده تنزه عن ارادة الفحشاء
وخلقها غفل عن تعريضه فقال الاستاذ على الفور اى بالسرعة سبحان من لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء اراد ان جريان الامور
فى ملكه على خلاف ارادته نقص وعيب يجب تنزيه الله سبحانه عنه ومقصود الشارح من هاتين الحكايتين تائيد ما
ذكران وقوع الافعال على خلاف ارادة الله تعالى شنيع جل تعالى عن ذلك والعجب من المحشين ذكروا انهما خرافات وقال
بعضهم المقصود من الحكاية الاولى ان المجوسى قائل بارادته تعالى لا المعتزلى فهو شر من المجوسى وقال بعضهم المقصود من
الحكايتين اثبات تعميم الارادة والقدرة عند اهل السنة دون المعتزلة والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهى
يستلزم عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا لانه مامور به وكفره غير مراد لانه منهى عنه واحتجوا بان الامر طلب الطلب
اما عين الارادة واما مشروط بها وايا ما كان فانفكاك الامر عن الارادة محال وكذا حال النهى وعدم الارادة ونحن نقول فى
جوابهم انا نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا ويؤمر به اى يامر الله سبحانه به وقد يكون مرادا وينهى عنه اى ينهى الله سبحانه عنه
لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى وقد يقال الحكمة فيه امتحان العباد واظهار استحقاقهم الثواب والعقاب وعندى ان
احالة المصالح على علمه تعالى اسلم وابعد عن القدح اولانه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون عما يفعلون اقتباس من الاية
واستدلال بها على قول الاشعرى انه لا يقبح من الله شئ الاترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده
يامره ولا يريد عنه لان العاقل لا يريد التخجل فثبت انفكاك الامر عن الارادة ان قلت هذا فى الممكن فكيف يثبت به الحكم فى
الواجب تعالى قلت هو تمثيل رفع استبعاد الانفكاك بين الامر والارادة ففيه كفاية ويمكن ان يقرر ان ماهية الارادة والامر لا تتفاوت
فى الشاهد والغائب ولا يخفى ان فى كلام الشارح اختلالا من سوء الترتيب كان الاحسن ان يقول ونحن نعلم ان الشئ قد

لا يكون مراداً لنا ونحن نامر به قد يكون مراداً لنا ونحن ننهى عنه الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان
عبده يامره بشئ ولا يريده منه فالله تعالى يامر بما لا يريد وينهى عما يريد لحكم ومصالح يحيط بها علمه تعالى اولانه لا يسأل عما يفعل و
لعل الخلل من الناسخين اورد المعتزلة على هذا الدليل انه لو تم لجاز ان يطلب العاقل المحل لان الامر للطلب اجماعاً فما هو
جوابكم فهو جوابنا واجيب عنه بان العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد الا ما يختاره فالسيد يطلب المامور به ويختار
عدم وقوع المطلوب فلا يلزم ان يكون السيد طالب المحل وانما يلزم لو كان يختار وقوع المامور به كذا افاده شارح الطوالع و
ذلك لان فعل العبد فى بعض الآيات منسوب الى قدرة الله سبحانه ومشيته نحو يضل من يشاء ويهدى من يشاء وفى
بعضها الى قدرة العبد ومشيته نحو اعملوا ما شئتم فاحتج الاشاعرة بالاول والمعتزلة بالثانى وحمل كل من الفريقين مستدلات
خصمه على المجاز فقال الاشاعرة نسبت الى العبد لانه الكاسب قال المعتزلة نسبت الى الله تعالى لانه خالق القدرة والمشية فى
العبد فهذا مجمل الكلام وان شئت بعض تفصيل فاسمعه فى بحثين البحث الاول فى متمسكات الاشاعرة فمنها ختم الله على
قلوبهم اجيب اولا بان الختم فعل الشيطان نسب الى من خلق الشيطان ثانياً بان الضلال رسخ فيهم حتى صار جبليا كالوصف
الخلقى وثالثاً بان قلوبهم شبهت بقلوب البهائم الخالية عن العلوم ورابعاً بانه مجاز عن ترك قسرهم وجبرهم على الايمان و
خامساً بانه حكاية لقولهم قلوبنا فى اكنة مما تدعونا اليه تهكما واستهزاء بهم وسادساً بان الختم يقع فى الآخرة نحشرهم عمياً وبكماً و
صماً وسابعاً بان الختم وسم قلوبهم بعلامات تعرفها الملئكة وتبغضهم بها ومنها من يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله على
صراط مستقيم اجيب بانه اراد مشية القسر والجبر وهى غير واقعة لمنافاتها التكليف ومنها قوله تعالى ما تشاؤن الا ان
يشاء الله اجيب بان المراد خلق اصل المشية فى العبد ومنها قوله تعالى فعال لما يريد لان الله تعالى يريد الطاعات اتفاقاً فهو
فاعلها وموجدها اجيب بان المعنى يفعل ما يريد فعله ومنها نسبة الفعل الى الله سبحانه نحو انه اضحك وابكى وقوله هو الذى
يسيركم فى البر والبحر وقوله كتب فى قلوبهم الايمان اجيب بانه مجاز من نسبة الفعل الى السبب لان الاصل قدرة العبد و
مشيته يخلق الله سبحانه البحث الثانى فى متمسكات المعتزلة فمنها قوله ما الله يريد ظلما للعباد واجيب بانه لا يريد ان يظلمهم
ومنها قوله تعالى لمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا اجيب بان
مشية العبد لها مدخل فى الفعل وان كانت غير مؤثرة بالاستقلال ومنها نسبة الفعل الى العبد فانظر من قوله يؤمنون
بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله يوسوس فى صدور الناس اجيب بانها للمحلية اولان العبد كاسب الثانى احسن لان الاسناد
مجاز على الاول حقيقة على الثانى ومنها ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت وافعال العباد متفاوتة اجيب بان الآية فى
خلق السموت ومنها ان الله لا يظلم مثقال ذرة وفى افعال العباد ما هو ظلم اجيب بان كون فعل العبد ظلما انما هو من حيث
الكسب لا من حيث الخلق استقصاء هذه المباحث فى كتابنا سدرة المنتهى كلام الشارح يشير الى ان الاستدلال بهذه الآيات
غير تام من الطرفين وَلِلْعِبَادِ اَفْعَالٌ اِخْتِيَارِيَّةٌ يُثَابُوْنَ عَلَيْهَا ان كانت طاعة وَيُعَاقَبُوْنَ عَلَيْهَا ان كانت معصية وفى كلام

المهمّ اشارة الى دليل الاختيار وهو انه لو كان العبد مجبورا لم يستحق الثواب والعقاب اعلم ان مسئلة الجبر والاختيار من اصعب المسائل
حتى نقل عن امامنا الاعظم انه قال قتلتني مسئلة الاختيار وكان السلف يسكتون عنها وينهون عن الخوض فيها بل جاء في الحديث
ما يدل على النهي لكن المتاخرين اضطروا الى البحث عنها ردا على الجبرية والقدرية والمذاهب فيها ستة فاحدها للمعتزلة وهو ان
الفعل بقدرة العبد وحدها بلا ايجاب واضطرار ثانيها للجبرية وهو ان الفعل بقدرة الله وحدها وليس للعبد قدرة واختيار بل
هو كالجماد ثالثها للاشعري وهو ان الفعل بقدرة الله وحدها ولكن للعبد قدرة واختيار اذا صرفهما الى الفعل خلق الله الفعل منه
فالفعل مخلوق الله ومكسوب العبد رابعها للفلاسفة وينسب الى امام الحرمين وهو ان المؤثر قدرة العبد وحدها بالايجاب واستحالة
التخلف وقال بعض المحققين من مذهب الحكماء ان قدرة العبد كالاسباب والادوات واما مفيد الوجود فليس الا الحق سبحانه قلت و
هذا قريب من مذهب الاشعري بل كانه هو خامسها للاستاذ ابو اسحق الاسفرائني وهو ان المؤثر مجموع القدرتين لا على ان كلا منهما
مؤثر مستقل كما زعم فانه محال بل على ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليها قدرة الحق سبحانه صارت مؤثرة
سادسها للقاضي ابي بكر الباقلاني وهو ان المؤثر في اصل الفعل قدرة الله سبحانه وفي وصف قدرة العبد مثلا في لطم اليتيم ايذاء
او تاديبا فاللطم صادر عن قدرة الحق سبحانه وكونه ذنبا او طاعة بقدرة العبد لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته
بمنزلة حركات الجمادات اذا حركها الانسان مثلا لا قدرة له عليها ولا قصد ولا اختيار مترادفان وقال بعضهم الارادة من حيث
انها توجه الى المراد تسمى قصدا ومن حيث انها اتيان به يسمى اختيارا وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وهو
الاخذ بقوة وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني فلو لم يكن للعبد قدرة واختيار في البطش لم يكن فرق ان قلت
لعل الفرق بوجه آخر قلت الضرورة قاضية بانه لا فرق الا بالاختيار وعدمه ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه قيل
لان تكليف الجماد باطل بالضرورة قلت فيه نظر على قاعدة الاشاعرة انه لا يقبح من الله شئ وان الحسن والقبح غير عقليين فالاولى
الاحتجاج بالسمع كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا ترتب عطف على التكليف استحقاق الثواب والعقاب على افعاله مع
ان الشارع حكم بالترتيب في نصوص لا تحصى كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وكحديث من بنى لله مسجدا
بنى الله له بيتا في الجنة رواه البخاري ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار اي اسناد الافعال الاختيارية
والسابقة مصدر بمعنى السبق اليه متعلق بالاسناد اي الى العبد على سبيل الحقيقة بلا مجاز مثل صلى وصام وكتب يريد انا
نجد اهل اللغة والعقلاء يسندون الى العبد الافعال التي لا بد فيها من الاختيار اسنادا حقيقيا فلو لم يكن للعبد فعل اختياري
لم يصح ذلك ان قلت ما الدليل على ان الاسناد حقيقي قلت من لوازم المجاز جواز النفي كقولك للشجاع ليس باسد لا يجوز ان
ان يقال لمن صلى لم يصل بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه من الافعال الغير الاختيارية فان اسنادها لا يقتضي اثبات
الفعل للعبد سبب تعرض الشارح لهذا الكلام على ما اظن ان بعض العلماء احتج على اثبات الاختيار للعبد بان الافعال تسند
اليه فاورد عليه ان الاسناد لا يوجب الاختيار كما في طال واسود فاصلح الشارح الاحتجاج بانا نحتج بالافعال الاختيارية لا الاضطرارية

والنصوص القطعية تنفى ذلك اى الجبر وهذا استدلال سمعى بعد الاستدلالات العقلية ويحتمل ان يكون من تتمة الاستدلالات الثلثة السابقة والمعنى لولم يكن للعبد فعل لم يصح التكليف ولا الترتيب ولا الاسناد لكن النصوص تنفى اللوازم فتنفى والنصوص على الاول منصوب عطفا على ضمير المتكلم فى قوله لانا نفرق وعلى الثانى مرفوع على الابتداء كقوله تعالى جزاء مفعول مطلق بما كانوا يعملون فالاية تدل على اسناد العمل اليهم وترتب الجزاء على عملهم وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فهذا يدل على ان الايمان و الكفر بمشيئة العباد وقصدهم وعلى صحة التكليف لان فيه ترغيبا على الايمان وتهديدا على الكفر الى غير ذلك فان قيل معارضة من الجبرية بعد تعميم علم الله تعالى وارادته اى بعد ما ثبت ان كل ما صدر عن العبد فعلا وتركا فهو بعلم الله سبحانه وارادته الجبر لازم مبتدأ وخبر وما قبله ظرف للنسبة قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب الفعل لان تخلف العلم جهل وتخلف القدرة عجز و كلاهما محال او بعدمه فيمتنع اورد عليه بان العدم الازلى ليس بالارادة بل لعدم الارادة كما فى الحديث ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن والا لم يكن عدم العالم ازليا لان اثر الارادة حادث فالصحيح ان يقال ان تعلقا بوجود الفعل وجب والا امتنع وقد يجاب بان تقدم الارادة على المراد ذاتى لا زمانى ولكنه خلاف ما عليه المحققون المستدلون على حدوث العالم باختيار صانعه قد يجاب بان معنى تعلق الارادة بالعدم ان يقتضى الارادة ارتباط العدم بها وذلك لان كلا من الوجود والعدم مرتب بالارادة لكن ارتباط الوجود بوجودها و ارتباط العدم بعدمها وهو تكلف شديد ولا اختيار مع الوجوب والامتناع بل انما يكون مع امكان الفعل والترك قلنا الله سبحانه يعلم ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال لان العلم والارادة حينئذ يؤكد ان الاختيار ويحققانه اذ قلت هذا السوال والجواب قد مر مع معتزلة فتكراره عبث اجيب بوجوه احدها ان هذا السوال مما يتداوله الناس كثيرا ويتخذه الفساق حجة وهذا مما يقتضى حسن التكرار ثانيها ان ما مر خاص بالكفر والفسق وهذا عام لكل فعل ثالثها ان ما مر مجمل وهذا مفصل بما بعده من السوال والجواب رابعها ان ما مر خاص بالافعال الموجودة وهذا عام فى كل ما يتمكن العبد منه فعلا او تركا واورد عليه ان الكفر والفسق عدميان يجاب بانه مبنى على العرف فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا وهذا اى الوجوب والامتناع ينافى الاختيار حاصل السوال ان هذا الجواب جمع بين الضدين قلنا التنافى ممنوع لان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف واورد عليه ان هذا الاختيار مخلوق الله سبحانه وليس من فعل العبد لانه لا يوجد شيئا فالجبر لازم اجيب بانا سلمنا ان العبد مجبور فى (هكذا فى الاصل ان الجواب غير تام) واجاب بعض الكبراء بان تعلق العلم والارادة بالفعل لا يجعله واجبا لان العلم تابع للمعلوم وهذه مسئلة لطيفة واول من افاده الشيخ الاكبر واستفادها عن الله سبحانه فى الرؤيا وقال لولم يكن فى

ع ١٠٥ وفى حاشية السيالكوتى رحمه الله على الخيالى ان العبد مجبول فى الاختيار لكنه غير مجبول فى الافعال الصادرة عنه بتوسط الاختيار كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها انتهى ملخصا.

الفتوحات الاهذه المسئلة لكانت كافية ومعناه ان المعلوم اصل والعلم ظل وحكاية عنه لان العلم ادراك الشئ كما هو فالمعتبر هو
مطابقة العلم للمعلوم لا العكس كما ان المعتبر في صورة الفرس على الجدار انما هو مطابقة الصورة للفرس فالعلم انكشاف الشئ بصفة الوجوب
ان كان واجبا في حد ذاته وبصفة الامكان ان كان ممكنا في حد ذاته اما الارادة فهي تابعة للعلم فكما ان العلم لا يجعل الممكن واجبا فكذا
الارادة وايضا منقوض بافعال الباري تعالى عطف على ممنوع وقيل معطوف بحسب المعنى على قوله لان الوجوب والحاصل انه لو تم
دليلكم لزم ان يكون الواجب تعالى مجبورا في افعاله اذ قد تعلق علمه وارادته في الازل بصدورها عنه فلو كان تعلقهما بصدور الفعل سالبا
للاختيار لزم الجبر في الواجب وهو باطل اجماعا من الطرفين وذكر بعض المحققين ان النقض بالارادة لا يتم الا اذا كان تعلقها ازلية
واما اذا كانت حادثة كما ذهب اليه قوم فلا اذ لا يكون للارادة ح تعلق سابقا على ايجاد الشئ حتى يجب به واورد عليه اولا بانه
يلزم الوجوب عند التعلق الحادث ايضا اذ تخلف مراده تعالى محال سواء قدم التعلق او حدث وفيه نظر اذ المنافي للاختيار هو
الوجوب قبل الفعل فانه المنافي للتمكن من الفعل والترك اما الوجوب مع الفعل فلا ينافيه لان كل ممكن فما لم يجب لم يوجد وهذا الوجوب
لا ينافي امكانه قبل وثانيا بان التعلق الحادث ان لم يكن منافيا لاختيار الواجب سبحانه فليس منافيا لاختيار العبد ايضا والفرق تحكم
وفيه نظر لان التعلق باختيار الحق سبحانه لا باختيار العبد فالفرق ظ وهذا يصلح جوابا عن النقض بالارادة ولو كان التعلق قديما
فان قيل سوال وارد من الجبرية علينا وملخصه انكم جزمتم بكون الحق سبحانه خالقا مستقلا بفعل العبد فيجب عليكم الاعتراف بالجبر
لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة واما ما ذكرتم من اثبات الاختيار للعبد مع ان
موجد افعاله هو الحق سبحانه فغير معقول كالجمع بين النقيضين وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها من غير
شركة للعبد ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين وذلك بوجهين احدهما انه يلزم ان يكون المعلول
محتاجا الى كل واحدة ومستغنيا عن كل واحدة ثانيهما انه لو كان منهما اثر فكل منهما جزء العلة وان كان الاثر لاحدهما فهي العلة
فقط وكذلك لا يدخل تحت مستقلة وغير مستقلة كما يقوله الاشعري والا لم يكن المستقلة مستقلة وكان على الشارح ان يتعرض له
وقد يجاب بانه في حكم الدخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغيرها وفيه تكلف وهذا السوال لا يتوجه على من جعل
المؤثر مجموع القدرتين كالاستاذ فيلزم احد الامرين اما عدم كون العبد فاعلا بالاختيار لان الله خالق افعاله او عدم كون الله تعالى
خالقا لافعال العباد لان العبد مختار والثاني باطل انما خصه بالبطلان مع ان الجبر باطل ايضا لكون السوال من جانب
الجبرية وكون افعال العباد بخلق الله سبحانه مجمعا بين الفريقين او لان الاعتقاد بكون الحق سبحانه خالقا اهم واشرف من الاعتقاد
باختيار العبد قلنا لا كلام ولا نزاع ولا خلاف في قوة هذا الكلام اى السوال متانته اى استحكاما الا انه لما ثبت بالبرهان ان
الخالق هو الله سبحانه كقوله تعالى خالق كل شئ وبالضرورة عطف على البرهان ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال
كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا من الاحتياج جزاء لما الى التفصى اى الخلاص عن هذا المضيق وهو اجتماع
النقيضين الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وهذا بان

يتعلق ارادة العبد بالفعل فيخلق الله تعالى فيه قدرة متعلقة بالفعل ولو قدم الشرح الارادة لكان احسن وايجاد الله تعالى الفعل عقب ذلك اى بعد صرف القدرة وهذا تاخر ذاتى لان القدرة مع الفعل عندنا خلق ومخلصه ان العادة الالهية جارية بانه اذا تعلق ارادة العبد بالفعل خلق الله سبحانه فيه قدرة مصروفة الى الفعل ثم خلق فيه الفعل وارد عليه اولا ان تعلق الارادة باحد المقدورين لابد ان يكون لمرجح يرجح احدهما فهذا المرجح ان كان من الله لزم الجبر او من العبد لزم استقلاله فى خلق بعض افعاله و اجيب بان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المقدورين بلا مرجح كما سبق فى بحث ارادة الحق سبحانه ثانيا ان الارادة صفة حادثة فحدوثها ان كان بارادة العبد لزم التسلسل او بارادة الله لزم الجبر اجيب باختيار الثانى وان كون العبد مجبورا فى نفس تلك الصفة لا يستلزم الجبر فى الافعال كما ان القدرة والارادة القديمتين لا اختيار للصانع تعالى فى وجودهما مع ان افعاله صادرة عنه بالاختيار وثالثا ان تعلق الارادة امر ممكن والممكنات مستندة الى الواجب تعالى فيلزم الجبر اجيب بان تعلقها معنى اضافى فهو امر اعتبارى عند جمهور الاشاعرة وحال عند بعضهم اى لا موجود ولا معدوم والحاجة الى الموجد انما هى للموجودات هذا ما قرره القوم فى استحقاق العبد للثواب والعقاب بكسبه وفيه مواضع نظر والاحسن السكوت فقد جاء فى الحديث النهى عن البحث فى القدر وصرح غير واحد من الاكابر بان حقيقة هذه المسئلة مما استاثره الله سبحانه بعلمه وفى كلام الشارح ايماء الى ذلك والمقدور الواحد اى فعل العبد داخل تحت قدرتين قدرة الحق سبحانه وقدرة العبد لكن بجهتين مختلفتين فلا يرد بان صدور المقدور الواحد عن قدرتين محال فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب ولا استحالة فى ذلك لان القدرة الكاسبة غير مؤثرة نعم يستحيل دخول مقدور تحت قدرتين مؤثرتين او كاسبتين وهذا القدر من المعنى ضرورى اى يقينى ثابت بالجمع بين الادلة وان لم نقدر على ازيد من ذلك فى تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار وذكر بعض المحققين من الصوفية ان تحقيق ذلك ينكشف يوم القيمة كما ان رؤية الحق سبحانه تقع فى الاخرة مع عجز الابصار عنها فى الدنيا ولهم فى الفرق بينهما عبارات فيه ايماء الى ان هذه الفروق غير وافية بالافصاح عن التحقيق مثل ان الكسب وقع بالة من الاعضاء وغيرها كالسيف والقلم والخلق لا بالة وايضا الكسب اى الفعل المكسوب مقدور وقع فى محل قدرته اى قدرة الكاسب والخلق لا فى محل قدرته اى الفعل المخلوق مقدور لا يقع فى محل قدرة الخالق قال فى التلويح مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى فى غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد فى المحل الذى قامت به قدرة زيد هو نفس زيد ايضا الكسب لا يصح انفراد القادر به لان قدرة العبد غير مؤثرة فلا يصدر عنه الفعل لا بقدرة الله سبحانه والخلق يصح فان الله سبحانه يخلق ما شاء بلا حاجة الى كسب العبد فان قيل اذا جعلتم فعل العبد مقدورا للعبد الخالق معا فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة اى جعل العبد شريك الحق سبحانه قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شئ وينفرد كل منهما بما هو له دون الاخر اى يكون لكل منهما حصة لا يشاركه فيها آخر سواء كانت الحصة مقسومة او غير مقسومة كشركاء القرية والمحلة هى بعض القرية محتوى على عدة بيوت وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام كما هو مذهب المعتزلة بخلاف ما اذا

اضيف الى شيئين بجهتين مختلفتين بانه ليس شريكا كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة الخلق وللعباد بجهة التصرف كفعل
العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فالحاصل ان المعتزلة يلزمهم الشركة كشركاء القرية وهى محظورة واما
نحن فيلزمنا الاضافة كما فى ملك الارض وهى غير محظورة فان قيل اذا كان العبد كاسبا والله سبحانه خالقا فكيف كان كسب القبيح
قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه مع ان الكسب اضعف من الخلق بل لولا الخلق لم يقع الكسب قلنا لانه
قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة اى حسنة وان لم نطلع عليها فجزمنا اى علمنا علما جازما بان ما نستقبح
من الافعال كالقتل بلا حق قد للتحقيق يكون له اى للخالق سبحانه فيها اى فى تلك الافعال حكم بكسر ففتح جمع حكمة ومصالح جمع
مصلحة كما فى خلق الاجسام الخبيثة الضارة المولمة كالعقارب الافاعى والسموم فقد يكون فيها منافع عظيمة وحبات ازرماد
العقرب يفتت حصى الكلية والمثانة وان لحم الافعى اعظم اجزاء الفاروق المجرب لاكثر الامراض وان السموم المعدنية النباتية
كالشك والبيش تقطع الامراض الصعبة المعجزة للاطباء كالحب الافرنجى والجذام على ما فصل فى كتب الطب هذه منافع عاجلة
ومن اعظم منافعها ان من مات بها فهو شهيد سئل بعض الاكابر ما الفائدة فى خلق هذا الكافر قال فائدته ان لا توجد ان فى
الانبياء قاتل غازى ومقتول شهيد ولا يخفى ان كلام الشارح ههنا يوافق مذهب معتزلة بغداد من وجوب رعاية الاصلح بمعنى ما
هو الاوفق بالحكمة اما الاشعرى فلا يقول بذلك بل يعتقد ان افعال الله سبحانه حسنة بذاتها وانه ليس حسنها بالنظر الى المصالح
المترتبة عليها وانه لا يقبح منه شئ وعندى انه لا لوم على الشارح فى ذلك فانه مذهب المشائخ الماتريدية وهم يسمون هذا
الوجوب وجوبا من الله سبحانه لا وجوبا عليه والشارح قد افقهم فى مواضع من الشرح وذكر بعض المحشين ان قوله ما نستقبح من
الافعال قول بالقبح العقلى كالمعتزلة وعندى انه يحتمل ارادة القبح الشرعى اى ما نستقبح على قواعد الشرع ولو سلم فلا باس لان
الماتريدية يعترفون بان العقل قد يدرك حسن الفعل وقبحه بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح لعدم
كونه حكيما فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهى قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب وَالْحَسَنُ مِنْهَا اى من افعال العباد و
هو ما يكون متعلق المدح فى العاجل اى الدنيا والثواب فى الآجل بالمد اى ما بعد الموت كذا فسره القوم والاحسن ان يفسر بما
لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشتمل المباح ولاصحاب التعريف الاول ان يقولوا المباح واسطة بين الحسن والقبيح بِرِضَاءِ اللهِ تَعَالَى
اى بارادته من غير اعتراض اى مواخذة عليه وَالْقَبِيحُ مِنْهَا وهو ما يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل لَيْسَ بِرِضَاءِ اللهِ
تَعَالَى لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعنى المصنف ان الارادة والمشية والتقدير تتعلق بالكل من
الحسن والقبيح والرضاء والمحبة والامر لا تتعلق الا بالحسن دون القبيح بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى الاستطاعة هى قدرة خلق
الله سبحانه فى العبد مؤثرة عند المعتزلة وغير مؤثرة عند الاشعرية قال المصنف وَالْاِسْتِطَاعَةُ مَعَ الْفِعْلِ اى لا يكون للعبد قدرة
على الفعل قبل الفعل بل اذا راد الفعل خلق الله سبحانه فيه القدرة خلافا للمعتزلة فانهم قالوا القدرة موجودة فى العبد قبل الفعل
ومع الفعل وهذا قول اكثرهم وطابق بعضهم الشيخ كالنجار ومحمد بن عيسى ابن راوندى وَهِيَ حَقِيقَةُ الْقُدْرَةِ اى ذاتها وعينها

وانما زاد لفظ الحقيقة دفعا لما يتوهم ان الاستطاعة فى هذا المبحث عبارة عن سلامة الآلات وذلك لانها بهذا المعنى سابقة على الفعل اجماعا ويجوز ان يكون حقيقة منصوبا على انه حال او مفعول مطلق والقدرة مرفوعا على انه خبر فالمعنى ان الاستطاعة تطلق على القدرة تحقيقا وعلى السلامة مجازا التي يكون بها الفعل هذا اى قوله بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه الله تعالى فى الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهى علة للفعل انتهى كلام صاحب التبصرة ومحل الاشارة هى الباء لكن لا يخفى ان الباء ليست نصا فى العلية فيجوز حملها فى كلام المص على المصاحبة بمعنى مع فيكون القدرة شرطا على مذاق الجمهور والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة والفرق بين العلة والشرط ان علة الشئ ما يؤثر فى وجوده ولا يكون جزءا منه وشرط الشئ لا يؤثر فى وجوده بل يتوقف عليه وجوده ولا يكون جزءا منه فان قلت ما سبب اختلافهم فى كونها علة او شرطا قلت من ذهب مذهب الاستاذ وهو ان فعل العبد بمجموع القدرتين سماها علة وجزء العلة يسمى علة ومن اختار قول الاشعرى وهو ان القدرة المخلوقة غير مؤثرة سماها شرطا وقد يقال استدل من جعلها شرطا بان العلة توجب المعلول والوجوب ينافى الاختيار ومن جعلها علة قال الاختيار انما هو قبل تعلق القدرة واذا تعلقت وجب الفعل لكن هذا الوجوب لا ينافى الاختيار ههنا بحثان الاول العلة والشرط اما حقيقيان يستحيل وجود الشئ بدونهما كالقدرة والارادة القديمتين فالقدرة علة المكونات والارادة شرطها واما عاديان جرى العادة الالهية بتوقف الشئ عليهما مع انه تعالى قادر على ايجاده بدونهما كالنار ويبس الخشبة للاحراق ومراد الاشاعرة بكون القدرة علة او شرطا هو العادى وهكذا الحكم فى كل ما يسمى علة او شرطا من المصنوعات والثانى عليه بانه لا يبقى على مذهب الاشعرى فرق بين العلة والشرط العاديين بل الكل شرط اذ لا مؤثر فى الحقيقة عنده الا الحق سبحانه اجيب (هكذا فى الاصل من غير جواب)

وقال بشر بن معتمر المعتزلى هى عبارة عن سلامة الاعضاء عن الآفات فتكون اعراضا عدمية فمن ادعى انها صفة وجودية فعليه البيان و اختار الامام الرازى فى المحصل مذهبه زعم بعض المعتزلة انها عبارة عن بعض القادر فالقدرة على البطش هى اليد السليمة وعلى المشى هى الرجل السليمة وقال بعضهم بعض المقدور اى المادة المنفعلة وكلا القولين ظاهر الفساد سيما الاخير وبالجملة اى سواء كانت شرطا او علة هو صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل اى قصد الحيوان اكتسابه بعد سلامة الاسباب والآلات من الاعضاء وما يحتاج اليه من القلم للكاتب والمنحت للنجار وقوله بعد ظرف للقصد فيه اشارة الى رد من زعم ان هذه الاستطاعة هى السلامة فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب اراد دفع اشكال المعتزلة وهو انه لو لم يكن قبل الطاعة قدرة عليها لم يستحق تارك الواجب ذما وعقابا بل كان معذورا ولهذا اى لان تارك قصد الخير مضيع للقدرة عليه ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع اى لا يقصدون سمع الحق على وجه القبول فلا يخلق فيهم الاستطاعة على سمعه ولو قصدوه لخلقها فيهم فهم المضيعون لها ولو لم يفسر الآية بهذا لم يصح المعنى اما اولا فلان عدم استطاعة المكلف عذر له فانك اذا قلت للاصم اسمع فقيل انه لا يستطيع السمع كان ذلك بيانا لعذره واما ثانيا فلان العدم ازلى خارج عن طاقتهم ثم اراد الشارح الاستدلال على ان الاستطاعة مع الفعل فقال واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون

مقارنة للفعل بالزمان وانما قال بالزمان لانها سابقة بالذات عند الاشاعرة ايضا لا سابقة عليه بالزمان كما زعم المعتزلة و
الا اى وان كانت سابقة لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه وهو ثم لان القدرة اما علة او شرط ولا يوجد معلول
مشروط بدون العلة والشرط وزعم بعض المحققين انه دليل الزامي لان وقوع الفعل بلا قدرة العبد محال عند المعتزلة لا عند
الاشاعرة اذ لا تاثير عندهم لقدرة العبد اصلا فوجودها وعدمها سواء وفيه نظر لان حاصل الدليل ان القدرة مع الفعل عادة
والا لزم وقوع بلا قدرة وهو ثم عادة وهذا كاف ولا حاجة الى جعل الامتناع عقليا حتى يجعل الدليل الزاميا لما مر من امتناع
بقاء الاعراض فلو كانت سابقة انعدمت وقت الفعل فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع فى امكان تجدد
الامثال عقيب الزوال فيمكن ان تكون القدرة السابقة تنعدم وتجدد مثلها فى كل آن كما هو مذهب الاشعرى فى سائر
الاعراض فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعى لزوم ذلك اى وقوع الفعل بلا قدرة اذا كانت القدرة
التى بها الفعل هى القدرة السابقة فلا شك فى اللزوم حينئذ لان القدرة السابقة قد انعدمت واما اذا جعلتموها اى القدرة
التى بها الفعل المثل المتجدد المقارن للفعل فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لا تكون الا مقارنة فثبت ان القدرة مع
الفعل اما الامثال السابقة فوجودها وعدمها سواء بالنسبة الى الفعل ثم ان ادعيتم انه لا بد لها اى القدرة التى بها الفعل
من تجدد امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان اى الدليل على انه لا بد من سبق
الامثال واورد عليه ان الدليل لزوم تكليف العاجز على تقدير عدم سبق الامثال لان التكليف قبل الفعل اجيب بانه قبل
الفعل مكلف باتيان الفعل فى المآل لا فى الحال فاما ما يقال فى جواب السوال المذكور والقائل صاحب الكفاية لو فرضنا
بقاء القدرة السابقة الى ان الفعل اما بتجدد الامثال على تقدير عدم بقاء الاعراض واما باستقامة بقاء الاعراض كما هو
مذهب غير الاشاعرة فان قالوا اى المعتزلة تجزء لو بجواز وجود الفعل بها فى الحالة الاولى وهو زمان حدوث اول الامثال
على تقرير التجدد واول زمان حدوث القدرة المستمرة على تقدير بقاء الاعراض فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل
القدرة وان قالوا بامتناعه اى بامتناع وجود الفعل فى الحالة الاولى مع جوازه فى الحالة الثانية لزم التحكم اى التكلف فى اثبات
الحكم بلا دليل والترجيح بلا مرجح لان القدرة بحالها ما تغيرت ولم تتغير بجزء ثان او تفسير ولم يحدث فيها معنى اى وصف يوجب
الترجيح لاستحالة ذلك اى قيام المعانى على الاعراض لما تقرر عند الاشاعرة ان العرض لا يقوم بعرض فلم بكسر اللام صار الفعل
بها فى الحالة الثانية واجبا وفى الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر جواب لقوله اما ما يقال ووجه النظر انه يمكن للمعتزلة تصحيح كل من
شقى الترديد فذكر تصحيح الشق الاول بقوله لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية
بحيث لا يكون القدرة مع الفعل اصلا بل يقولون بان القدرة تكون سابقة ومقارنة ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون
بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى غاية لقوله يجب يمتنع حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط
قيد به لانه اذا فات بعض الشرائط امتنع حدوث الفعل اجماعا ثم ذكر تصحيح الشق الثانى ومنع الترجيح بلا مرجح بقوله ولانه

يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرطه او وجود مانع ويجب في الحالة الثانية لاتمام الشرائط فلا يلزم ترجيح بلا مرجح مع القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على السواء فلا يلزم قيام العرض لان الشرط والمانع ليسا من اوصاف القدرة ومن ههنا اي من اجل ان الفعل يجب عند تمام الشرائط ويمتنع عند انتفائها ذهب بعضهم وهو الامام فخر الدين الرازي وهو مختار الشيخ في التهذيب الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله في شرح المواقف قال الامام القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة الموجودة في العضلات المحركات للاعضاء وهي قبل الفعل وقد تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام و لعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة العضلية فهذا وجه الجمع بين المذهبين. انتهى كلامه ملخصا ومفصلا وهذا التحقيق في غاية الجودة وقد يرد عليه ان الاشعري لا يقول بتاثير القدرة الحادثة واجيب بان معنى التاثير هو السبب العادي واما امتناع بقاء الاعراض يريد دفع ما يرد على قوله والا فقبله فمبني على مقدمات صعبة البيان اي يصعب اثباتها وتقرير الدليل ان العرض لو بقي لقام البقاء به لان البقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال وهي ثلثة احديها ان بقاء الشيء امر محقق اي موجود زائد عليه اي بقاء الشيء عرض قائم به وهذا مم لان بقاء الشيء عبارة عن وجوده بالنسبة الى الزمان الثاني وليس امرا زائدا على وجوده والثانية انه يمتنع قيام العرض بالعرض وهذا ممنوع ايضا لان القيام ليس هو التحيز حتى يقم العرض لا يتحيز به غيره بل القيام هو الاختصاص الناعت والثالثة انه يمتنع قيامهما اي قيام العرض و بقائه معا بالمحل وهذا مم ايضا لانا نقول السواد وبقائه كلاهما قائمان بالجسم وليس البقاء قائما بالسواد حتى يلزم قيام العرض بالعرض واعلم ان للشيخ واصحابه دليلا آخر على ان القدرة مع الفعل قبل الفعل محال والا امكن وجود الفعل قبل الفعل وذا باطل بالضرورة ولا شك ان المحال لا قدرة عليه ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت قبل اداء الصلوة فلو لم يكن الاستطاعة متحققة ح اي قبل الايمان والصلوة لزم تكليف العاجز وهو باطل لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اشار الى الجواب بقوله وَيَقَعُ هٰذَا الْاِسْمُ يعني لفظ الاستطاعة عَلٰى سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ وَالْجَوَارِحِ وملخص الجواب ان الاستطاعة تطلق على معنيين احدهما القدرة وهي مقارنة للفعل ثانيهما سلامة الاسباب هي قبل الفعل والتكليف انما هو على المعنى الثاني كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل لا نم وقوع هذا الاسم على السلامة اذ الاستطاعة صفة المكلف ولذا يقال مكلف مستطيع وسلامة الاسباب والالات ليست صفة له اي للمكلف بل السلامة صفة الاسباب والالات فكيف يصح تفسيرها اي الاستطاعة بها بالسلامة قلنا المراد بها بسلامة الاسباب والالات سلامة الاسباب والالات له وبهذه الاضافة تصير السلامة وصفا للمكلف والمكلف كما يتصف بالاستطاعة فيقال مستطيع يتصف بذلك اي بسلامة الاسباب والالات له حيث يقم هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركيبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة وَصِحَّةُ التَّكْلِيْفِ تَعْتَمِدُ اي تتوقف عَلٰى هٰذِهِ الْاِسْتِطَاعَةِ

هذا من تتمة الجواب التى هى سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة بالمعنى الاول اى القدرة التى بها الفعل وخلاصة الجواب ما افاده بقوله فان اريد بالعجز فى قولهم لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بهذا المعنى بل المحال تكليف العاجز بالمعنى الثانى وان اريد عدم الاستطاعة بالمعنى الثانى فلا نسلم لزومه اى لزوم تكليف العاجز لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والالات وان لم يحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل اعترض عليه بان الفعل بدون حصولها محال فيلزم التكليف بالمحال وعورض بان الفعل معها واجب لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة والواجب غير مقدور لعدم التمكن من تركه فيلزم التكليف لغير المقدور ايضا قال الشارح فى التلويح والتحقيق فى الجواب انه قبل مباشرة الفعل مكلف بايقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة لعدم العلة التامة لا ينافى كونه مقدورا بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى كون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به انتهى ملخصا واجاب بعضهم بوجه اخر وهو ان تكليف الكافر فى الحال انما هو بايقاع الايمان فى المآل ودفع بانه يلزم ان لا يكون عاصيا بالكفر اما قبل الايمان فلعدم التكليف واما بعده فللامتثال واجاب بعضهم بوجه اخر وهو انه يكفى فى التكليف كون الفعل مما يتعلق به القدرة فى الجملة كايمان الكافر لا كخلق الجسم والصعود الى السماء وقد يجاب عنه عن قولهم لو كان الاستطاعة مع الفعل لا قبله لزم تكليف العاجز بان القدرة صالحة للضدين اى القدرة الواحدة يجوز صرفها الى الكفر والايمان وايضا الى الطاعة والمعصية عند ابى حنيفة الامام الاعظم حتى قال ان القدرة المصروفة الى الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف الى الايمان ولا اختلاف الا فى التعلق وهو لا يوجب الاختلاف فى نفس القدرة ومثله بوضع الجبهة على الارض فانه حقيقة واحدة فاذا صرف الى الله سبحانه كان طاعة واذا صرف الى الصنم كان معصية فالكافر حال كفره قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان المكلف به فاستحق الذم والعقاب فحاصل الجواب ان الكافر حال كفره ليس بعاجز عن الايمان لان القدرة التى صرفها الى الكفر صالحة لان يصرفها الى الايمان ولا يخفى ان فى هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل فهذا الجواب ان كان دافعا لدليل الخصم لكنه تسليم لمدعاه لان القدرة على الايمان فى حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة فوجد الاستطاعة قبل الفعل فان اجيب عن لزوم التسليم بان المراد اى مراد المجيب ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما اى القدرة التى يلزم مقارنتها للفعل هى القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هى القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين اى حاصل جواب بعض الحنفية عن استدلال المعتزلة ان القدرة المطلقة متقدمة والمخصوصة بفعل او ترك مقارنة فمناط التكليف هى الاولى فلا يلزم تكليف العاجز ومرادنا من قولنا الاستطاعة مع الفعل هى الثانية لا المطلقة فلا يلزم تسليم كلام الخصم قلنا هذا اى كون القدرة من حيث تعلقها بالفعل لا تكون الا معه ومن حيث تعلقها بالترك لا تكون الا معه مما لا يتصور فيه نزاع من الخصم لان القدرة من حيث هى مقارنة لا تكون الا مقارنة بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولك المقارن مقارن واورد على قولنا اما نفس القدرة اولا بانه يخالف ما عليه الاشاعرة من انه لا قدرة قبل الفعل

اصلاً وثانيا بانه ليس فى العبد قدرتان مطلقة ومتعلقة واستدل المعتزلة على ان الاستطاعة قبل الفعل بوجوه احدها ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها ان يحتاج اليها الفعل فى خروجه عن العدم وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغنى الفعل عنها لانحصاره موجودا فلا احتياج الى ما يخرجه عن العدم للزوم ايجاد الموجود واجيب بان المحال ايجاد الموجود بايجاد سابق لا بهذا الايجاد ثانيها لو لم تكن القدرة الا مع الفعل لزم اما قدم العالم او حدوث القدرة الالهية اجيب بان الكلام فى القدرة الحادثة اما القدرة الالهية فقديمة وتعلقاتها حادثة وهى مخالفة لماهية القدرة الحادثة وقد يجاب بان الفعل فى الازل لا يمكن فلا يتعلق به القدرة واورد عليه انه تسليم لتقدم القدرة وايضا لا يستحيل ايجاد زيد قبل وجوده بزمان متناه فيرد الاعتراض ثالثها لو جاز تعلق القدرة بالفعل حال وجوده لجاز حال بقائه وهو محال اجيب بعدم الاستحالة بل يبقى الفعل ببقاء علته واعلم ان فى القدرة ابحاثا مشحذة نريد ان نذكرها مجملة الاول اختلف المتكلمون فى حقيقة القدرة فالاشاعرة على انها صفة وجودية يحصل معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وقال بشر بن معتمر المعتزلى هى سلامة الاعضاء عن الآفات فهى امر عدمى فمن ادعى انه صفة وجودية فعليه البيان واختار الامام فى المحصل مذهب زعم بعض المعتزلة انها عبارة عن بعض القادر فالقدرة على البطش هى اليد السليمة وعلى المشى هى الرجل السليمة وقال بعضهم بعض المقدر اى المادة المنفعلة وكلا القولين ظاهر الفساد سيما الاخير الثانى الممنوع عن الفعل كالمقيد هل هو قادر عليه فالاشاعرة لا اذ القدرة مع الفعل والمعتزلة نعم الضرورة الفارقة بين الزمن والمقيد من حصول الفعل عند ارتفاع القيد قلنا فكذلك الزمن عند ارتفاع الزمانة الثالث هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته فالاشاعرة لا اذ القدرة مع الفعل وابوهاشم المعتزلى نعم وقال الجبائى يجوز عند المانع وان لم يكن مانع جاز الخلو عن المقدور المولد دون المباشر الرابع هل يتعلق القدرة الحادثة بما فى غير محلها فالاشاعرة لا والمعتزلة نعم بالآلات كالقطع بالسيف الخامس الاشاعرة على ان العجز ضد القدرة فهو عرض موجود مستدلين بالفرق الضرورى بين الزمن والمقيد ففى الزمن معنى موجود ليس فى المقيد المقيد خال عن الضدين كالهواء عن السواد والبياض وقال ابوهاشم عدم الملكة واما التفرقة فلعدم القدرة فى الزمن ووجودها فى المقيد السادس قال الاشعرى العجز كالقدرة انما يتعلق بالموجود ولا يسبق المعجوز عنه خلافا للمعتزلة فعلى الاول يكون الزمن عاجزا عن القعود الموجود لاضطراره اليه لا عن القيام المعدوم لان التعلق بالمعدوم خيال محض لا يعبأ به السابع هل النوم ضد للقدرة فالمعتزلة وبعض الاشاعرة لا اذ الافعال المتقنة قد تصدر عن النائم ولكن لا علم له بها لمضادة النوم العلم وقال الاستاذ نعم وهذه الافعال غير مقدورة للنائم بل هى بمحض خلق الله سبحانه

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى التكليف قال المص ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه بالضم اى طاقته اعلم ان ما لا يطاق ثلثة اقسام القسم الاول المحال لذاته كجعل الحادث قديما والقديم حديثا والجمع بين المتناقضين والجمهور على انه لا يجوز التكليف به ولا يقع وادعى بعضهم الاتفاق عليه وهو محل بحث فان كثيرا من الاشعرية صرحوا بجوازه مستدلين بانه لا يقبح من الله شئ وان فعله لا يستدعى غرضا وعارضهم مانعو الجواز بان الممتنع لذاته لا يمكن ان يتصور فالحكم عليه بجواز التكليف محال لانه فرع

تصوره فاجاب المجوزون بانه لو تم لاستحال الحكم عليه بامتناع التكليف ايضا بل زعم بعض الاماجد منهم ان التكليف به واقع القسم الثانی ما یمکن فی نفسه ولکن لا یصدر من العبد فی العادة کالطیران الی السماء وقلب الجبل ذهبا وخلق الجسم اختلف فیه فالجمهور علی انه یجوز ولا یقع اما الجواز فلانه لا یقبح من الله شیئ واما عدم الوقوع فبالاستقراء والمعتزلة علی انه لا یجوز اصلا لانه ظلم القسم الثالث ما یمکن عادة من العبد ولکن قد سبق علم الله تعالی وارادته تعالی بانه لا یصدر عنه کایمان ابی جهل واجمع الکل علی ان التکلیف به واقع بل التحقیق ان لا یعد هذا القسم مما لا یطاق فهذا تحریر محل النزاع سواء کان ما لیس فی وسعه ممتنعا فی نفسه کجمع الضدین وهو القسم الاول او ممکنا فی نفسه کخلق الجسم وهو القسم الثانی واما ما یمتنع لا بنفسه بل بناء علی ان الله تعالی علم خلافه کایمان الکافر وطاعة العاصی وهو القسم الثالث فلا نزاع فی وقوع التکلیف به لکونه مقدورا للمکلف بالنظر الی نفسه وامتناعه بالنظر الی ان تخلف العلم الالهی محال لا یمنع امکانه فی نفسه ثم عدم التکلیف ای وقوعه بما لیس فی الوسع متفق علیه فی دعوی الاتفاق نظر اما اولا فلان الشارح قال فی التلویح ان التکلیف بالقسم الثانی غیر واقع عند الجمهور خلافا للاشعری واما ثانیا فلان امام الحرمین والامام الرازی وغیرهما ذهبوا الی وقوع التکلیف بما لیس فی الوسع حتی القسم الاول واقوی استدلالاتهم ان ابا جهل مکلف بالایمان وهو تصدیق النبی صلی الله علیه وسلم فی جمیع ما جاء به ومن جملة ما جاء به انه لا یؤمن فقد کلف فی ان یصدق الشارع فی انه لا یصدقه وهذا جمع بین النقیضین وهو ممتنع لذاته واجیب عن دلیلهم بوجوه احدها ما اختاره البیضاوی فی منهاجه هو انا لا نسلم انه امر بالایمان بعد ما نزل انه لا یؤمن وفیه عندی ان العاقل مکلف ما دام حیا ثانیها ما اختاره الفاضل الراغب فی شرحه هو انا لا نسلم انه کان مامورا بجمیع ما نزل بل بما یتعلق بالتوحید والرسالة وفیه عندی انهم اجمعوا علی ان الایمان هو التصدیق بجمیع ما نزل وان تکذیب بعضه کفر ثالثها ما ذکره الشارح فی التهذیب هو انه انما کلف تحصیل الایمان وهو ممکن فی نفسه وانما امتنع لسابق العلم والاخبار وفیه انا لا نسلم انه کلف بمطلق الایمان بل بالایمان المشتمل علی جمع النقیضین رابعها ما صوبه یعقوب البنانی شارح التهذیب من ان الواجب علی المکلف هو الایمان الاجمالی بان یعتقد ان جمیع ما جاء به الشارع حق والمستلزم للمحال هو الملاحظة التفصیلیة وفیه عندی ان صاحب الاجمالی اذا اطلع علی امر مفصل وجب علیه الایمان به اللهم الا ان یدعی استحالة الاطلاع لاستلزامه جمع النقیضین خامسها ما اخترناه وهو ان الشارع لم یصرح بان ابا جهل لا یؤمن بل انما ورد فیه آیات غیر مصرحة باسمه کقوله تعالی ان الذین کفروا سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون واما سورة تبت یدا ابی لهب فانما یدل علی دخول النار وهو غیر مخصوص بالکفار فاحفظ واشکر ویبقی ههنا بحث وهو ان بعض الاشعریة استدلوا علی وقوع التکلیف بالمحال بوجوه لا تساعد مطلوبهم وانما هی من القسم الثالث الذی لا نزاع فی وقوع التکلیف فاحدها ان الحق سبحانه کلف الکافر بالایمان مع سبق علمه بخلافه فهو تکلیف بالمحال الثانی ان الاستطاعة مع الفعل لا قبله والتکلیف قبل الفعل لا معه الفعل بدون الاستطاعة محال الثالث انه لا تاثیر لقدرة العبد بل الفعل مخلوق الله سبحانه ابتداء والفعل من غیر القادر محال الرابع ان العلم والارادة القدیمتین ان تعلقا بوجود الفعل فهو واجب او بعدمه فممتنع ولا شیء من الواجب والممتنع بمقدور واجیب عن الکل الزاما بانها یستلزم ان یکون جمیع

التكليفات تكليفا بما لا يطاق ولا يمكن ومطلوبكم هو اثبات ذلك فى بعض المكلفات فادلتكم تناقض مطلوبكم وتحقيقا ان ما ذكرتم لا يوجب كون الفعل غير مطابق للامر فى بحث خلق الافعال والاستطاعة هذا ثم نرجع الى الشرح فنقول زعم المدقق ان التكليف بالقسم الاول لا يجوز وفرع عليه ان مراد الشارح بقوله ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع متفق عليه هو القسم الثانى بدليل قوله فيما بعد انما النزاع فى الجواز لان القسم الاول ممنوع اتفاقا والثالث جائز اتفاقا ولا نزاع فيهما واقول الاحسن ان يراد بما ليس فى الوسع القسم الاول والثانى فانه اقرب الى ما ذكرنا من التحقيق بناء على عدم الاعتداد بالقائلين بوقوعه لقلتهم اما توجيه كلام الشارح بعدم الاعتداد بمن قال بجواز تكليف المحال لذاته فبعيد فان القائلين به جم غفير والله سبحانه اعلم لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واعترض عليه بقصة الملائكة حين اراد الله سبحانه ان يظهر عليهم فضيلة آدم عليه السلام فعلم الله آدم اسماء الاشياء كلها ثم عرض الاشياء على الملائكة وقال انبئونى باسماء هؤلاء فاعترفوا بالعجز قال يا آدم انبئهم باسمائهم فاخبرهم آدم فاعترفوا بفضله وتقرير الاعتراض انهم كلفوا بالانباء مع انهم كانوا غير عالمين بالاسماء وهذا تكليف بما لا يطاق فاجاب بقوله والامر فى قوله تعالى انبئونى باسماء هؤلاء للتعجيز اى لاظهار عجزهم دون التكليف والفرق ان الامر فى التكليف راض بوقوع المامور به وفى التعجيز راض بعدمه وقد عرض ههنا اشكال آخر وهو ان الصحابة كلفوا بضبط الخطرات والوساوس فشق عليهم فقالوا يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا نطيق هذا فامرهم بالدعاء فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فنزلت لا يكلف الله نفسا الا وسعها فثبت ان التكليف بما لا يطاق قد وقع فاجاب بقوله وقوله تعالى حكاية تمييز او حال او مفعول مطلق من غير لفظه اى حكاية عن دعاء المؤمنين ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به عطف على الدعاء السابق وهو قوله لا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اى الحوادث اليهم من القحط والمرض وغلبة العدو او التكاليف الشاقة التى نزلت على الامم السابقة كالتوبة بقتل النفس والتطهير بقطع الثوب حاصل الجواب ان فى تفسير الآية وجهين احدهما ما ذكره السائل وثانيهما انهم سالوا الامان عن العوارض الثقيلة ونحن نختار التفسير الثانى وهذا غاية ما تكلفنا فى تصحيح كلام الشارح ولكن الحق ان هذا الكلام ليس فى محله فان الآية مما استدلوا به على الجواز لا على الوقوع كما يظهر بمراجعة كتب الاصول والتفسير لان الدعاء يدل على جوازه لا على وقوعه وانما النزاع فى الجواز اى هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلى قالوا تكليف العاجز قبيح فى نظر العقل والله سبحانه منزه عن القبائح والعقل عندهم قد يستقل بمعرفة حسن الشيء وقبحه وقال الاشعرية لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع والمعلوم من بعض عباراتهم ان هذا الحكم مطلق وفصله المحققون منهم فقال الحسن والقبح يطلقان بثلثة معان الاول صفة الكمال والنقصان كالعلم والجهل ثانيها موافقة الغرض ومخالفته كحصول المطلوب ولا حصوله ثالثها تعلق الثواب والعقاب آجلا فالاولان قد يدركهما العقل اتفاقا بين الاشعرية والمعتزلة والثالث هو محل النزاع كذا فى المواقف والتوضيح وغيرهما ولكنه يا فى كثير من ..... واعلم ان الائمة الماتريدية وافقوا المعتزلة فى عقلية الحسن والقبح كما فى وجوب تصديق النبى صلى الله عليه وسلم عند رؤية المعجزة وحرمة تكذيبه فانه لو توقف على الشرع لزم الدور والتسلسل وكحرمة الاشراك بالله ونسبة ما هو شنيع فى نظر العقل الى الله سبحانه على من هو

عارف بصفاته وكمالاته ولذلك ذهبوا الى ان التكليف بما لا يطاق غير جائز مستدلين بانه لا يليق من الحكيم كما فى توضيح الاصول وجوزه الاشعري قال الشارح فى التلويح لم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال ولكن نسب اليه لاصلين احدهما انه قال لا تاثير لقدرة العبد فى افعاله بل هى مخلوقة لله تعالى ابتداء ثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل لا معه انتهى وزيفه المحققون بانه يلزم ان يكون جميع التكليفات الشرعية تكليفا بالمحال واقعا عند الاشعري وهذا مما لم يقل به احد ايضا لا يصح قول الشارح ان عدم التكليف بما ليس فى الوسع متفق عليه انما النزاع فى الجواز فمنعه المعتزلة وجوزه الاشعري انتهى لانه لا يقبح من الله شيء هذا اصل عظيم عند الاشعري مستدلا بانه المالك فله التصرف فى خلقه كما شاء وقال الماتريدية والمعتزلة لا يجوز ان ينسب الى الله سبحانه ما يستقبحه العقل وهذا الخلاف متفرع على الخلاف فى عقلية الحسن وشرعيته فقال الماتريدية والمعتزلة صدور القبيح عن الله سبحانه قبيح عقلا فيجب تنزيهه وقال الاشعري العقل لا يعرف الحسن والقبح وشنع صدر الشريعة فى التوضيح على الاشعري فى ذلك فقال من علم انه غريق نعمة الله فى كل لحظة ثم ينسب من الصفات والافعال اليه ما يعتقد انه فى غاية القبح والشناعة فلم يتيقن انه فى معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد برهن على سخافة عقله اعوجاجه عصمنا الله عن الغوية انتهى ملخصا وقال الشارح فى التلويح معترضا على صدر الشريعة ان هذه العبارة عند الاشعري كصرير باب او طنين ذباب وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفى الجواز اى جواز التكليف بما ليس فى الوسع وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم فان اللازم لو كان محالا والملزوم ممكنا لجاز وجود الملزوم بدون اللازم وهذا ينافى تحقق اللزوم لكنه لو وقع التكليف بما لا يطاق لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة اى شيء غريب عن قبيل الالغاز والمغالطة فى بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه حلها اى فتح هذه النكتة والحل فى اصطلاح النظار تعيين موضع الغلط من المغالطة وزعم بعض المحشين ان الضمير عائد الى التقرير لانه مصدر يذكر ويؤنث انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا فى نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال لجواز ان يكون ممكنا فى نفسه ممتنعا بالغير مثلوه بالعقل الاول فانه ممكن فى نفسه مع انه ممتنع بالغير وهو الواجب تعالى لان تخلف المعلول عن العلة التامة محال وانما يجب ذلك اى يجب عدم لزوم المحال من وقوع الممكن لو لم يعرض له لذلك الممكن الامتناع بالغير والا اى وان عرض له الامتناع بالغير لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير لا بناء على امتناعه فى نفسه قيل كان تامة وبناء مفعول له الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه اى عدم العالم ممكن فى نفسه لان العالم ليس واجب الوجود لذاته مع انه يلزم من فرض وقوعه اى وقوع عدمه تخلف المعلول التخلف بازپس ماندن عن العلة التامة وهى جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول وهو محال لانه يلزم ان يكون صدور المعلول عن العلة فى وقت دون وقت ترجيحا بلا مرجح وهو باطل والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نم انه لا يستلزم المحال ثم بسم الله

الرحمن الرحيم الكلام فی التولید اعلم ان الاثر المرتب علی فعل العبد کالقتل المرتب علی رمی السهم یسمی مولدا واصدار هذا الفعل یسمی
تولیدا وهو مخلوق الله سبحانه عندنا وللعبد عند جمهور المعتزلة قال المص وَمَا یُوجَدُ مِنَ الْاَلَمِ بیان ما الموصولة فِی الْمَضْرُوبِ
عَقِیبَ ضَرْبِ اِنْسَانٍ وَمِنَ الْاِنْکِسَارِ فِی الزُّجَاجِ بالضم بالفارسیة شیشه عَقِیبَ کَسْرِ اِنْسَانٍ تقید بذلک ای بالانسان مع ان
حال التولید فی افعال الحیوانات کلها علی السواء لیصلح المولد کالالم والانکسار محلا للخلاف بین الاشاعرة والمعتزلة فی انه هل
للعبد فیه صنع ام لا یرید ان عادتهم جرت فی البحث عن مولدات فعل العبد لما ان بعض ادلة هذا البحث یخص فعل العبد
کقول المعتزلة لو لم یصدر القتل عن العبد لم یؤخذ بالقصاص فی الدنیا والعذاب فی العقبی ولم یکلف بالجهاد فلذا قید المص بالانسان
لیکون علی طبق کلامهم وَمَا اَشْبَهَهُ ای المذکور من الالم والکسر کالموت عقیب القتل کُلُّ ذٰلِکَ مَخْلُوقُ اللّٰهِ تَعَالٰی خبر للمبتدأ لما مر
ان الخالق هو الله تعالی وحده فی بحث خلق الافعال من قوله تعالی خالق کل شیء وقوله تعالی افمن یخلق کمن لا یخلق وان کل الممکنات
مستندة الیه تعالی بلا واسطة وهذا مذهب الاشاعرة فالاحراق لیس فعل النار ولا فعل الله سبحانه بواسطة النار بل هو فعله تعالی
بلا واسطة ولکن جرت عادته باحداثه عند مماسة النار ودلیلهم المشهور علیه ان المصحح لکون الشیء مقدورا لله سبحانه هو امکانه و
مصحح کونه تم موجدا هو قدرته فنسبة جمیع الممکنات الی القادر سبحانه علی السواء فتخصیص بعضها بالصدور عنه بواسطة وبعضها بلا واسطة
ترجیح بلا مرجح ومن اصح الدلائل علیه نصوص الخلق نحو خالق کل شیء اذ المتبادر من الخلق هو الایجاد بلا واسطة وصرف النص عن الظ
لا یجوز بلا ضرورة واورد علی الشارح ان الاستناد بلا واسطة لم یعلم مما مر اقول هو وان لم یصرح به فیما سبق لکن قد ذکر ما یفیده فی شرح
قوله لا یخرج من علمه وقدرته شیء وفی بحث خلق الافعال من الایات والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الی غیر الله تعالی الظاهر ان
المراد الافعال مطلقا ویجوز ان یراد افعال العباد فیراد ببعض افعالهم ما صدر بالاختیار فان حرکة المرتعش مستندة الی الله سبحانه
باجماع الکل قالوا ان کان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل اخر ای فعله الاخر فهو بطریق المباشرة والا ای وان کان صادرا
عنه بتوسط فعل فبطریق التولید والفرق ان ما کان العبد قادرا علی عدم حصوله فهو مباشر وما لم یقدر علی عدم حصوله بعد استعمال
سببه فهو مولد ومعناه ای معنی التولید ان یوجب فعل لفاعله فعلا اخر کحرکة الید یوجب حرکة المفتاح فالاولی بالمباشرة و
الثانیه بالتولید وعندی ان هذا کلام ظاهری والتدقیق ان فعل المباشر هو حرکة العضلة اما حرکة العضو فمن تولید کما لا یخفی علی
العارف بالتشریح فالالم یتولد من الضرب والانکسار من الکسر ولیسا ای الالم والکسر قال بعضهم ای الفعل المباشر والمولد بمخلوقین
لله تعالی بل للضارب الکاسر انتهی کلام المعتزلة وعندنا الکل بخلق الله تعالی واعلم ان للمعتزلة اختلافا فی المولدات فذهب النظام
الی مذهب الاشاعرة مستدلا بان الرامی قد یموت ثم یصیب سهمه فیقتل فلو کان القتل من فعل الرامی لم یتحقق بعد موته و
قال بعضهم المولدات فعل العبد لو کان معدوما وهو سفسطة وذهب ثمامة بن اشرس الی انها حوادث لا محدث لها وهو بین
البطلان وزعم ضرار وحفص ان المتولد ان کان فی محل قدرة الفاعل فهو من فعله ایضا کالعلم الحاصل بالفکر وان کان فی غیر محلها
فما وقع علی وفق اختیاره فهو من فعله ایضا کالقطع وما لم یقع علی وفقه فلیس من فعله کالحرکة فی الجسم المرمی واستدلوا علی ان المولدات

من العبد بوجوه الاول انا نجد ها مختلفة باختلاف قدرة العبد كالالم من ضرب الرجل القوی والضعيف وحركة الحجر من دفع رجل قوی وضعيف الثانی لوكانت من فعل الحق سبحانه لجاز ان يحرك النملة جبلا عظيما وان لا يستطيع الرجل القوی حمل مثقال وذا سفسطة اجيب عنهما بان العادة الالهية جارية باحداثها علی حسب قدرة الحيوان الثالث ورد التكليف امرا و نهيا بالمولد كالفعل المباشر فامر بقتل الكافر ونهی عن قتل المسلم فلولا انهما من فعله لم يصح هذا التكليف كما لا يصح بايجاد الجواهر اجيب بان التكليف به ای وجود الفعل كالقصد الاختياری ومزاولة الاسباب الرابع انها مستندة الی العبد حقيقة بلا تجوز نحو قتل زيد عمرو اجيب انه امر عرفی وكلامنا فی الامر الحقيقی الخامس المدح والذم بالمولدات اجيب بانه قد يمدح ويذم بغير الفعل كالحسن والقبح وذلك للمحلية السادس ان دافع الحجر يجده يتولد نعم بحسب قصده وارادته اجيب بانه للعادة الالهية وادعی بعض المعتزلة كابی الحسين الضرورة قلنا يكن باستدلال اخوانه من جمهور المعتزلة لا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِی تَخْلِيقِهِ ای المولد و الاولی ان لا يقيد بالتخليق بل يقال لا صنع للعبد فيه حتی يكون المعنی ان العبد ليس خالقا له ولا كاسبا كما هو مذهب الاشاعرة اما التقييد بالتخليق فيوهم ان الاشاعرة انما ينكرون كونه مخلوقا للعبد لا كونه مكسوبا وهذا خلاف الحق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا لا تخليقا ولا اكتسابا اما التخليق فلاستحالته من العبد اذ لا خالق الا الله سبحانه واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة اذ محل القدرة ذات الضارب الكاسر والضرب والكسر لا يقومان بهما بل بالمضروب والمكسور فلو كسبهما القادر كان ذلك خلقا لا كسبا لما مر من الفرق بين الخلق والكسب وفيه بحث لانه يدل علی عدم الكسب فی المتولدات التی لا تقوم بمحل القدرة فقط والمطلوب نفی الكسب فی كل متولد ولو كان قائما بمحل القدرة كالعلم بعد النظر اجيب بان الضرورة الوجدانية حاكمة بان حالنا بالنسبة الی القسمين علی السواء فی انه ليس شیء منهما مقدورا لنا ولهذا ای لعدم كونها مكسوبة لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف الافعال الاختيارية اعترض عليه بان عدم القدرة علی الترك قبل مباشرة السبب ممنوع وبعدها مسلم لكن الفعل الاختياری ايضا كذلك فانه واجب بعد صرف الارادة والقدرة و الجواب ط بسم الله الرحمن الرحيم. الكلام فی الاجل قال الْمَقْتُولُ مَيِّتٌ بِاَجَلِهِ ای الوقت المقدر لموته الاجل يطلق علی المدة وعلی آخرها وكلا المعنيين صحيح فی كلام المص ای بانقضاء مدة حيوته او بحصول آخرها او فی آخرها علی ان الباء للظرفية والشارح حمله علی الثانی علی وفق قوله تعالی اذا جاء اجلهم ولانه اظهر واختلف فی انه لو لم يقتل لعاش ام لا فذهب الاشاعرة الی انه يجوز ان يموت فی ذلك الوقت وان لا يموت وذهب جمهور المعتزلة الی انه لو لم يقتل لعاش والا لا يؤخذ قاتله اجيب بان الاخذ لكسبه المنهی عنه وذهب ابو الهذيل منهم الی انه لو لم يقتل لمات مستدلا بانه لو لم يمت كان القاتل قاطعا الاجل قدره الله سبحانه فيلزم غلبة العبد اجيب بان عدم القتل انما يتصور اذا لم يسبق العلم والتقدير بقتله فلا محال لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالی هذا سهو الناسخ والصحيح ان يقال من ان القاتل قد قطع عليه الاجل الذی قدره الله تعالی فالقاتل عندهم يكون مغيرا للتقدير الالهی وقع فی بعض النسخ من ان الله تعالی من اجله القاتل قطع عليه الاجل

ولعله الاصل فاسقط الناسخ منه والامداد افزودن دراز کردن لنا ان الله قد حكم باجال العباد على ما علم من غير تردد كما يتردد بين اربعين وسبعين على تقدير القتل وعدمه اما اثبات الحكم فللنصوص القاطعة بان الكائنات مقدرة واما نفي التردد فلانه علامة الجهل وبانه عطف على قوله باجال العباد او على قوله ان الله تعالى على وهم ان قوله لنا في قوة ان يقال استدللنا ومثله كثير هذا دليل ثان مقتبس من الاية اذا جاء اجلهم قال الله تعالى لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون اى لا يتاخرون عن الاجل ولا يتقدمون عليه ههنا بحثان البحث الاول ان الاستدلال غير صحيح لما روى عن ابن عباس رضي والحسن رضي ان المراد اجل لعذاب المستاصل للامة العاصية كما جرى على عاد وثمود ولا يصح ان يراد وقت الموت لانه مقدر لكل واحد من الامة فللامة اجال لا اجل واحد اجيب بان كلا من التفسيرين مشهور اما الافراد فاما للارادة الجنسية واما لانه مضاف الى الجمع فكان ترك الجمع بين جمعين افصح البحث الثاني ان الاستقدام غير معقول اذا جاء الاجل فلا معنى لنفيه اجيب بوجوه احدها للواحدى وهو ان العرب تستعمل جاء للمقاربة يقال جاء الشتاء اذا قرب ثانيها ان جملة يستقدمون مستانفة وفيه ان الاستيناف مع الواو غير ظاهر ثالثها انها عطف على مجموع الشرط والجزاء وبعبارة اخرى عطف على مجموع القيد والمقيد رابعها ان المقصود المبالغة فى انتفاء التاخير حتى انه مساو للتقديم فى الاستحالة خامسها ان مجموع قوله لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون كناية عن انهم لا يستطيعون تغييره سادسها ما اختاره الشارح فى شرح المقاصد وهو ان القيد اذا جعل جزءا من المعطوف عليه لم يلزم ان يشاركه المعطوف فيه اورد عليه بان هذا صحيح ولكن فى القيد المتاخر عن المعطوف عليه نحو جاء زيد يوم الجمعة وعمرو لا فى المتقدم نحو يوم الجمعة جاء زيد وعمرو فالمشاركة فيه لازمة واجيب بانا اذا اعتبرنا القيد متاخرا حصل المطلوب ان كان متقدما فى اللفظ واحتجت المعتزلة اى بعضهم واما ابو الحسين واتباعه فقالوا المسئلة بديهية بالاحاديث الواردة فى ان بعض الطاعات تزيد فى العمر فلو كان الاجل قطعيا لم يكن للزيادة معنى وعن ثوبان رضي قال قال رسول الله عليه وسلم لا يرد القضاء الا الدعاء ولا يزيد فى العمر الا البر رواه الترمذى وابن حبان والحاكم فى صحيحهما والبر الاحسان الى الوالدين وعن انس رضي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احب ان يبسط فى رزقه وينسا فى اثره فليصل رحمه رواه البخارى والنساء التاخير والاثر الاجل وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما فى الدنيا ولا عقابا فى العقبى ولا دية فى الخطا ولا قصاصا فى العمد اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه كسائر المولدات والجواب عن الاول اى الاحاديث ان الله تعالى كان يعلم من الازل انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم علما خاليا عن التردد انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة اورد عليه ان هذا اعتراف باجلين مقدرين كمذهب المعتزلة اجيب بانه ليس المعنى ان عمره قدر اربعين سنة على تقدير وسبعين على تقدير بل المعنى انه قدر سبعين بلا تردد مع العلم بانه استحق ما فوق الاربعين منها بسبب الطاعة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله انه لولاها اى الطاعة لما كانت تلك الزيادة فتسميتها بالزيادة مجاز واجيب بوجهين اخرين احدهما انها اخبار احاد لا تعارض القطعيات

ثانيهما ان زيادة العمر هي كثرة الخير والبركة اعلم ان مسئلة تغير القضاء من مزال الاقدام والحق الذي دل عليه الادلة القطعية
من العقلية والسمعية هو ان تقدير كل شئ قد سبق من غير ان يقع فيه تبدل قط والا لزم الجهل واعترض عليه بالظواهر
والجواب المجمل عنها ان ما خالف الدليل العقلي القاطع فهو مردود او ماول والتفصيل فنقول احدها حديث زيادة
العمر بالطاعة وان الدعاء يرد القضاء واجيب بما ذكره الشارح وملخصه ان السبب ايضا مقدر كالمسبب بلا تردد وشك اما
الزيادة والرد فمجاز عن السببية وهذا الجواب مستفاد من جناب النبوة صلى الله عليه وسلم حين سئل ان الادوية والرقى
هل ترد قدر الله تعالى فقال هي من قدر الله رواه ثانيها قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ذكر بعض المفسرين ان عند
الله سبحانه كتابين يمحو ويثبت ام الكتاب فلا يتغير والجواب بان في الاية وجوها اخر من التفسير كقولهم ينسخ الاحكام ويثبتها او يمحو ذنوب التائب ويثبت الحسنات مكانها او يمحو من صحائف اعمال العباد ما لا جزاء عليه ويترك غيرها او يهلك قوما دون قوم او يعدم ما
يشاء ويوجد ويبقي ما يشاء ان قلت جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير هذه الاية قال يمحو من الرزق ويزيد فيه ويمحو
من الاجل ويزيد فيه رواه ابن مردويه قلت خبر احد لو سلم فماول بانه يقطع الرزق والعمر مع توفر اسبابهما الظاهرة من
الكسب وصحة المزاج ويكثرهما مع فقد الاسباب الظاهرة كعدم الكسب وكثرة الاسباب القاتلة ثالثها قوله عليه الصلوة والسلام
ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقرء صبي من صبيانهم الحمد لله رب العالمين فيرفع عنهم العذاب اربعين
سنة الجواب انه موضوع وفي سنده وضاعان كما ذكره السيوطي ولا يغرنك وقوعه في الكشاف والبيضاوي ففيهما احاديث
كثيرة موضوعة باجماع المحدثين ولو سلم فمعناه توفر اسباب العذاب عليهم وللناس في هذا المقام خرافات منها قولهم القضاء
قسمان مبرم لا يتغير ومعلق يتغير بالدواء والدعاء انما ينفع في الثاني والحق ان كله مبرم في الحقيقة محفوظ عن التبدل الا انقلب علمه
تعالى جهلا تعالى عنه ومنها قول بعض شراح البيضاوي ان القضاء المبرم ايضا يتغير مستندا بحديث رفع العذاب الحتم المقضي بقراءة
الصبي وقد عرفت انه موضوع ومنها قول بعض الصوفية انه لم يتصرف في المبرم احد الا الشيخ عبد القادر جيلاني قدس سره
العزيز ومنها ما يقال ان بعض المشائخ سئل الدعاء فقال قضى الامر على خلافه في القضاء الالهي ولكني اسال الله تعالى فسال
فاستجيب له الى غير ذلك من الاباطيل فاحفظ هذا التحقيق ولعلك تجد في سدرة المنتهى ابسط منها والجواب عن الثاني اي
ذم القاتل وعذابه ان وجوب العقاب الضمان اي الدية على القاتل وكذا القصاص الذم وانما اكتفى بالاولين على سبيل التمثيل
او ادراج الذم والقصاص في العقاب تعبدي التعبد هو اطاعة العبد امر السيد اي اطاعة امر الحق سبحانه لارتكابه المنهي عنه
وهو مباشرة اسباب القتل وكسبه الفعل كالضرب بالسيف الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة وههنا بحث
وهو ان التعبد جواب مستقل رجحه قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون والاخذ بالكسب جواب اخر وجعل الثاني دليلا
على الاول لا يحسن ولا يبعد ان النساخ اسقطوا كلمة الترديد ويمكن ان يجاب بانه ليس تعبديا محضا خارجا عن مقتضى
العقل ولا عقليا محضا فلذا جمعهما فان القتل اي ضرب السيف فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا اي هو مكسوبه وان لم يكن

مخلوقه فجوز المواخذة به لما يؤاخذ بسائر الذنوب المكسوبة وههنا اختلاف آخر بين الاشاعرة والمعتزلة وهو ان الاشاعرة على ان موت المقتول مخلوق الله سبحانه والمعتزلة على انه مخلوق العبد لانه متولد من فعله فرد عليهم بقوله والموت عرض قائم بالميت مخلوق الله تعالى لاصنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا وانما ذكر قيامه بالميت تنبيها على انه غير مكسوب العبد لما سبق ان الكسب لا يتعلق بما ليس قائما بالقادر واما الدليل على نفى الخلق فاوضح من الشمس اذ لا خالق الا الحق سبحانه ثم اعترض الشارح على المشائخ والمعتزلة معا وقال ومبنى هذا الاختلاف اى كون الموت عرضا مخلوقا للحق سبحانه او مخلوقا للعبد على ان الموت وجودى اى امر موجود هؤلاء على انه كيفية مضادة للحيوة بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة لان العدم لا يكون مخلوقا والاكثرون من المتكلمين على انه عدمى وهو مختار الاشاعرة المتاخرين كالقاضى البيضاوى وصاحب المواقف الشارح فالتقابل بين الحيوة والموت عندهم تقابل العدم والملكة فهو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة وقال بعضهم زوال الحيوة عن الحى ورجحه الشارح رحمه الله والسيد السند رحمه الله وعندى ان الاول احسن لان النطفة على الثانى لاتكون حية وفى القرآن كنتم امواتا فاحياكم نعم المطابق للعرف العام هو الثانى و قال شرذمة عدم الحيوة فيشتمل الجمادات ويكون التقابل الايجاب والسلب ومعنى خلق الموت تقدره جواب عن الآية والعدم مقدر كالموجود وان منع قلنا معناه قدر اسبابه وههنا ابحاث غريبة البحث الاول وهو ان بعض الفقهاء ذهب الى ان الموت جسم. البحث الثانى احتج بعض المعتزلة على ان موت المقتول من فعل القاتل بانه يقتل فى الحروب الوف كثيرة ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجمع العظيم من البشر دفعة بلا قتل من المحالات العادية ودفع بان الضرورة غير مسموعة ومثله يقع فى الوباء والطاعون و ناصف بعضهم فقال الموت فى قتل واحد او اثنين وما يقرب من ذلك فعل الحق سبحانه وفى الجمع الكثير من فعل العبد لانه خارق للعادة وخرق العادة لا يكون الا المعجزة وهذا فى زمن الانبياء عليهم السلام خاصة فلو وقع بدون الاعجاز لبطل دلالة المعجزات وهذه التفرقة فى غاية السخافة لانا نجد نسبة القاتل الى المقتول فى الحالين على السواء والخوارق قد تقع بدون الاعجاز كالاستدراج والكرامة والنبى يتميز بالتحدى دعوى النبوة والاجل واحد اى الوقت الذى قدره الله لموت العبد واحد وهذا باتفاق الاشاعرة وجمهور المعتزلة الا انا لا نجوز وقوع الموت الا فيه وهم يجوزون وقوع الموت قبله كما فى المقتول لا كما زعم الكعبى احد المعتزلة وهو ابو القاسم البلخى كما فى شرح المقاصد ان للمقتول اجلين قدرهما الله سبحانه احدهما القتل وثانيهما الموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذى هو الموت والمقتول عنده ليس بميت زعما منه ان الموت من فعل الله تعالى والقتل فعل العبد ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو فى الانسان مائة وعشرون سنة وسمى به لانه مقتضى الطبيعة الانسانية هو وقت موته بتحلل رطوبته اى بسبب زوالها وانطفاء حرارته الانطفاء فرو مردن آتش الغريزيتين اى المخلوقتين من اصل الفطرة ويقابلهما الحرارة والرطوبة الغريبتان العارضتان المولدتان للامراض والمراد التحلل والانطفاء بلا آفة واجالا اخترامية اى قاطعة للحيوة والاخترام القطع بحسب الآفات كالهدم والغرق والحرق والقتل والامراض اعلم ان الرطوبة الغريزية هى رطوبة الدم الصالح ومعدنها البطن الايمن من القلب ويأتيها المدد من الكبد كل لحظة والحرارة الغريزية معدنها البطن الايسر من القلب وينصب الدم الصالح من

البطن الايمن فى الايسر كل ساعة ويصير بعمل الحرارة الغريزية بخارا لطيفا يسميه الاطباء بالروح الحيوانى المتحرك فى الشرائين فالرطوبة كالزيت والحرارة كنار الفتيلة وهى السبب القريب للحيوة فاذا كثرت كان البدن قويا فاذا قل تولدها فى البدن عرض الضعف واذا انصرمت جاء الموت ثم انصرامها قد يكون للامراض والعوارض وهو الموت الاخترامى كانطفاء السراج بالريح وقد يكون لضعف القوى بالهرم لما تقرر ان القوى الجسمانية تؤل الى الاختلال بعد المدة وذلك بوجهين احدهما ان البدن مركب من العناصر الاربعة المتخالفة الامزجة وثانيهما ان الحركات دائمة على البدن وهى محللة للتركيب مجففة للرطوبات هو الموت الطبعى كانطفاء السراج بانتهاء الزيت واشتهر فيهم انه على راس مائة وعشرين سنة ولا دليل لهم الا الاستقراء الناقص واورد عليهم قوله تعالى ولقد ارسلنا نوحا الى قومه فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فاجابوا بان سنواتهم اقل ايام من سنواتنا وهذا تكلف والظاهر ان الاقدمين ارادوا ان مائة وعشرين هو اقصى العمر فى الغالب لم يقصد والتحديد وعندنا فى هذا المقام تحقيق وهو انه قد عرف بالتجارب الطبية ان الرطوبة والحرارة الغريزيتين من الاسباب العادية للحيوة وانهما لا يتزالان ينقصان بعد سن الشباب وان الاكثر انصرامهما فى حول الثمانين الى مائة وعشرين على حسب ضعف التركيب وقوته وهذا فى معظم المعمور وفى هذه الامة مع جواز ان تختلف البلاد والازمنة فى طول الاعمار وقصرها وهذا لا يخالف شيئا من اصول الشرع كقولك هذا الزيت يصلح ان يوقد ثلث ليال وانما ابطل الشارح قول الفلاسفة لانهم يزعمون انه اذا لم يعرض الآفات استحال الموت قبل مائة وعشرين ويستحيل الحيوة بعدها وهذا يصادم الاصل الشرعى لان الفاعل المختار يصح له ان يفعل ما شاء بلا سبب بمثل هذا التحقيق يندفع كثير من التشويشات ٥ بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى الرزق هو بالكسر النصيب مصدر بمعنى اعطاء النصيب ولذا قالوا فى قوله تعالى رزقناه رزقا حسنا انه مفعول به او مفعول مطلق هكذا اختاره البيضاوى مستدلا بقوله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اى تجعلون نصيبكم من القران التكذيب فيه نظر لان الصحيح فى معناه وتجعلون شكر رزقكم كما هو المأثور وقال العلامة اكمل الدين بن محمد فى شرح الكشاف اصله مصدر بمعنى الاخراج وشاع فى اللغة اولا على اخراج حظ الاخر حتى ينتفع به ثم شاع لغة وشرعا على اعطاء الله تعالى الحيوان ما ينتفع به على ما اعطاه الله كاطلاق الخلق على المخلوق قال المص والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى اى يرسله ويبلغه الى الحيوان فيأكله ويشربه وانما سكت عنه لظهوره بالمقايسة اولان الاكل قد يطلق بحيث يشملهما هذا التعريف ماخوذ من المواقف واورد عليه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون اذ المأكول يستحيل ان ينفق ويجاب بان المنفق يسمى رزقا مجازا وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما قيل لم يذكر المكروه لانه فى حكم الحرام قلت لا حاجة اليه لانه ليس بصدد الحصر وهذا التعريف اولى من تفسيره اى الرزق وعدل عن لفظ التعريف لانه انسب بالتعريفات اللفظية ولانه تفسير لما وقع من لفظ الرزق فى الآيات بما يتغذى به الحيوان ماكولا او مشروبا بالخلو عن الاضافة اى اضافة الرزق الى الله تعالى مع انه اى الاضافة معتبر فى مفهوم الرزق وذلك لان سبب النزاع فى المسئلة هو ان الله سبحانه اضاف الرزق الى نفسه نحو ان الله هو الرزاق فزعم المعتزلة ان الحرام لو كان رزقا لكان

مما ساقه الله تعالى الى العبد واللازم باطل لانه يلزم نسبة سوق الحرام الى الله سبحانه وهو قبيح ولانه يلزم ان يكون آكل الحرام معذورا قلنا لا يقبح منه شئ والاكل يؤخذ بالكسب فظهر انه لو لم ينسب الرزق الى الحق سبحانه لم يكن نزاع بين الفريقين لان الحرام مما يتغذى به فهو رزق بهذا المعنى عند المعتزلة ايضا وانما اكتفى بالاولوية لان الاضافة معلومة من الخارج فلا ضرورة في ادخالها التعريف واعلم ان للاشاعرة في تفسير الرزق اقوالا والذي ذكره الشارح هو الملائم لكلام المص فيما بعد فاحدها انه كل ما انتفع به حي سواء كانت بالتغذي او غيره قال السيد السند هو مذهب الاشاعرة وقال الآمدي هو المعتمد خلافا لمن خصه بالمتغذي واورد عليه اولا بانه يلزم ان يكون العارية رزقا وثانيا ان يجوز ان ياكل شخص رزق غيره لجواز ان ينتفع احدهما باللبن تطولا والاخر شربا واجيب بالتزامه لقوله تعالى ومما رزقنهم ينفقون لكن لا يلائم قول المص ولا ياكل انسان رزق غيره الثاني ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به فهو مختار الشارح في التهذيب وهو كالاول وافضل منه لاشتماله على الاضافة الثالث انه شئ خصه الله تعالى بالحيوان ومكنه من الانتفاع به هو مختار البيضاوي وهو اعم من الاول لعدم اشتراط الانتفاع بالفعل ويرد عليه ان ماكول الدواب رزق ولا تخصيص وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك اي المجعول ملكا والجاعل هو الله تعالى فالتفسير مشتمل على الاضافة ياكله المالك اورد عليه اولا المغصوب والمسروق اذا اكلهما من يملك شيئا آخر ودفعه ظاهر بان المراد مالك الماكول وثانيا خمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما وكذا خمر الكافر وخنزيره عند من يجعلهم مخاطبا بالفروع واجيب بوجوه احدها ان المراد بالمملوك المجعول ملكا بالاذن الشرعي ثانيها ان المعتزلة لا يسمون الحرام ملكا ثالثها ان المراد هو الملك من حيث الاكل والخمر والخنزير ليسا مملوكين من حيث الاكل وتارة بما لا يمنع في الشرع من الانتفاع به ذلك اي ما لا يمنع اكله فاكلها لا يكون الا حلالا ان قلت يخرج مال المحجور قلت هو ممنوع من اضاعته لا من الانتفاع به وتصرفه فيه ليس انتفاعا بل اضاعة ان قلت يدخل المباحات كحطب الصحراء مع انها لا تسمى رزقا واجيب بتخصيص الانتفاع بالاكل و يرد عليه سمك البحر لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا لانه لا ملك لها مع ان كون الدواب غير مرزوقين باطل لغة وعرفا وشرعا لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويلزم على الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره ولم ياكل الحلال اصلا وهذا في الطفل بان يرضع الشاة المغصوبة لم يرزقه الله تعالى سبحانه اصلا واللازم باطل لوجهين احدهما اجماع السلف قبل ظهور المعتزلة وهذا الوجه في المواقف وشرحه ثانيهما قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لان وقوع النكرة بعد النفي مع من الاستغراقية يفيد عموم الحكم لكل دابة وهذا الوجه في شرح المقاصد واجيب عن هذا الوجه بوجوه الاول انه تعالى ساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض عن كسبها فيندفع الايراد عن التعبير الثاني قلت مدفوع بصبي غذي بالحرام ولم يبلغ حد الكسب الثاني انا لا نتصور حيوانا لم يرزقه الله تعالى سبحانه اصلا فان الجنين يتغذى في الرحم بالدم وهو حلال عليه ولان الرزق كل ما ينتفع به فكونه متمكنا في الرحم رزق له ثم اذا تولد فانتفاعه بالهواء للتنفس رزق اجيب بان الجنين ليس دابة في الارض والتنفس لا يسمى رزقا لغة وعرفا وشرعا الثالث انه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فما هو جوابكم

فهو جوابنا واعلم ان بعض المحققين كالامام الرازى وغيره قرر الكلام على وجه لا يندفع بهذه الاجوبة وهو انه لو لم يكن الحرام
رزقا كان المتغذى بالحرام المحض فى مدة لا يمكن البقاء فيها بدون الغذاء كشهرين مثلا مرزوقا بالماكول والتالى باطل لان
قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها يدل على انه تعالى متكفل بحصول جميع ما يعيش به الحيوان من الماكول و
غيره ومبنى هذا الاختلاف اى ان الحرام رزق عندنا لا عند المعتزلة على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة فى معنى الرزق وانه
لا رازق الا الله وحده قيل من عطف اللازم على الملزوم وعندى انه عطف تفسيرى لانه شائع مشهور بخلاف الاول وعلى ان
العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وعلى ان ما يكون مستندا الى الله تعالى اى منسوبا اليه لا يكون قبيحا ومرتكبه لا
يستحق الذم والعقاب فهذه مقدمات ثلث الاولى ان الرزق مضاف الى الله تعالى فقط الثانية ان آكل الحرام معذب الثالثة
ان كل ما يضاف الى الله سبحانه فلا عذاب عليه والمقدمتان الاوليان اتفق عليهما الطرفان والثالثة محل الخلاف فاثبتها
المعتزلة فقالوا لو كان الحرام رزقا لم يكن عليه عذاب وانكرها الاشاعرة ولذا خصها بالجواب فقال والجواب ان ذلك لسوء مباشرة
اسبابه باختياره اى الذم والعقاب على الحرام انما هو لان العبد كسبه بالاسباب الممنوعة فهو من هذه الحيثية قبيح وان ساقه
الله تعالى وبالجملة السوق حسن والمسوق قبيح لما تقرر من ان ارادة الله تعالى كفر الكافر حسنة والمراد قبيح ومن ادلة الواضحة على
ان الحرام رزق حديث صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذ جاء عمرو بن قرة فقال يا رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان الله كتب على الشقوة فلا ارانى ارزق الا من دفى فاذن لى فى الغناء من غير فاحشة فقال صلى الله تعالى
عليه وسلم لا اذن لك ولا كرامة كذبت اى عدو الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل
الله لك من حلاله رواه ابن ماجه وَكُلٌّ يَسْتَوْفِى اى يستتم رِزْقَ نَفْسِهٖ حَلَالًا كَانَ اَوْ حَرَامًا فاذا مات لم يبق من رزقه
شئ لحصول التغذى بهما جميعا تعليل لكون الحرام رزقا وَلَا يُتَصَوَّرُ اى لا يمكن اَنْ لَا يَاْكُلَ اِنْسَانٌ رِزْقَهٗ اَوْ يَاْكُلَ غَيْرُهٗ
رِزْقَهٗ لان ما قدره الله تعالى غذاء للشخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكله غيره والا لزم الجهل والعجز تعالى عن ذلك وهذا
وجوب وامتناع بالغير واما بمعنى الملك فلا يمتنع اى اذا فسر الرزق بالملك كما هو راى المعتزلة فلا يمتنع ان لا ياكل انسان
رزقه او ياكل غيره رزقه والحق عندى ان الرزق مستعمل بكل من تفسيرى الاشاعرة والمعتزلة ومن الثانى قوله تعالى ومما رزقناهم
ينفقون والحمل على مجاز المشارفة مما لا ضرورة اليه بقى ههنا بحث السعر ولم يذكره المص والسعر بالكسر تقدير قيمة الشئ طعاما و
غيره فان قل القيمة فهو رخص وان كثر فهو غلاء وهو عند بعض المعتزلة فعل العبد بالمباشرة لانه اتفاق المتبايعين على
ثمن مخصوص وقال بعضهم من فعل العبد بالتوليد لان الغلاء من الادخار والرخص من تركه وقال الاشاعرة هو فعل الله تعالى
وان كان له فى الظاهر اسباب واقعة باختيار العباد وعنده

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى الهداية والاضلال اعلم ان الله سبحانه وصف نفسه بالهداية فى كثير من الآيات كقوله تعالى
ان الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء واختلف فى تفسيرهما فقال بعض الاشاعرة الهداية خلق الطاعة فى العبد والاضلال

خلق المعصية فيه بناء على اصلهم من استناد خلق الكل الى الله تعالى وخالفهم المعتزلة زاعمين ان خلق الطاعة ينافى استحقاق
الثواب وخلق المعصية ينافى استحقاق العقاب اليه هو تقبيح ونسروا الهداية ببيان طريق الصواب والاضلال بوجدانه العبد ضالا
الى غير ذلك من التاويلات الباردة قال المصـ والله تعالى يُضِلُّ مَنْ يَّشَآءُ وَيَهْدِىْ مَنْ يَّشَآءُ بمعنى خلق الضلالة والاهتداء
عند الاشاعرة لانه الخالق وحده فتكون افعال العبد مخلوقة لله تعالى طاعة او معصية وفى التقييد اى تقييد الاضلال و
الهداية بالمشية اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق كما زعمت المعتزلة لانه اى بيان الطريق عام فى حق الكل من
الضالين والمهتدين فيكون التقييد ضائعا وقد اشار الحق سبحانه بقوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط
مستقيم الى ان البيان عام والهداية خاصة ولا الاضلال اى اشارة انه ليس الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسمية
ضالا اولت المعتزلة الاضلال بوجوه احدها ان همزة الافعال قد تكون لوجدان المفعول على صفة كقول بعض العرب جاربناكم
فما اجبناكم وسالناكم فما ابخلناكم اى ما وجدناكم على صفة الجبن والبخل فمعنى قوله يضل من يشاء يجده على صفة الضلالة فلا يلزم
ان يكون الضلالة مخلوقة تعالى ثانيها ان معناه تسمية العبد ضالا كما فى قوله تعالى وجعلوا الملئكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى
سموهم اناثا للقطع بانه لاقدرة لهم على جعل الحقيقى وهذا التاويل لقدماء المعتزلة نقد نعمها الشارح بقوله اذ لا معنى لتعليق ذلك
اى الوجدان والتسمية بمشية الله تعالى اما الوجدان فهو العلم والحق سبحانه عالم بكل شئ شاء ذلك اولم يشاء واما التسمية نفيها
نظر لانهما مما يصح تعليقه بالمشية ويمكن الجواب بان قولك يسمى الله من يشاء بالضال يفيد ان التسمية موكولة الى محض مشيته
من غير نظر الى وصف المسمى فيجوز ان يسمى العبد الصالح ضالا وذلك باطل وقد يوجه بان التسمية موقوفة على اختيار العبد
الضلال فهى مقيدة بمشية العبد لا بمشية الحق سبحانه ثالثها ان الاضلال كناية عن منع الالطاف الجاذبة الى الخير واورد عليهم ان
المنع بخل فلا يجوز على اصلكم فاجابوا بانه علم ان الالطاف الجاذبة لاتنفع فيهم ويرد بانه يلزم غلبة ارادتهم على ارادة الحق سبحانه
ايضا ان الاضلال هو التعذيب والاهلاك ويرد عليه فوات حسن المقابلة بين الهداية والاضلال خامسها ان المضل هو الشيطان
ولكن نسب الفعل الى الله تعالى مجازا لانه خالق الشيطان ويرد عليه انه يلزم على اصلكم ان لا يخلق الشيطان لانكم لا تجوزون
ان يخلق الله تعالى الضلال فى مكلف واحد فكيف تجوزون خلق من اضل اكثر الخلق ثم اعترض على الاشاعرة بانه لو كان
الهداية خلق الطاعة لما نسبت الى النبى صلى الله عليه وسلم اذ لا خالق عندكم غير الحق سبحانه مع انكم تقولون رسولها وكذا لو كان
الاضلال خلق المعصية لم ينسب الى الشيطان فاجاب بقوله نعم قد يضاف الهداية الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مجازا بطريق
التسبيب فان من اقسام المجاز نسبة الفعل الى السبب كقوله تعالى اذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا نسبت الزيادة الى الايات
مع انها فعل الله سبحانه لان الايات سببها كما يسند الى القران هدى للمتقين وقوله ان هذا القران يهدى وقد يسند الاضلال
الى الشيطان مجازا لانه السبب بايقاع الوسوسة كما اسند الى الاصنام كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم رب انهن اضللن كثيرا
من الناس والمخلص ان الاسناد الى القران والاصنام مجاز باجماع الطرفين لان حقيقة الهداية والاضلال لا يتصور الامن

فاعل مختار فكذا الاسناد الى الرسول والشيطان الرجيم يكون مجازا ولما كان المنقول عن كل من الاشاعرة والمعتزلة فى تفسير الهداية اقوالا مختلفة اراد تفصيلها بقوله ثم المذكور فى كلام المشائخ من الاشاعرة ان الهداية عندنا خلق الاهتداء اى الطاعة وهذا التفسير هو المختار واورد عليهم نحو قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اذ لو كان الهداية خلق الاهتداء لم يتخلف الاهتداء عنها فاجاب بقوله مثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدعوة والدلالة الى الاهتداء وهذا مجاز مرسل من باب اطلاق المسبب وارادة السبب لان الدلالة والدعوة من اسباب الهداية ومن هذا المجاز قوله تعالى ينزل لكم من السماء رزقا اى مطرا ينبت به الحب قيل وقوله تعالى قد انزلنا عليكم لباسا اى مطرا ينبت منه القطن واجيب بوجه اخر وهو انه يحتمل ان ثمود امنوا ثم ارتدوا وفيه انهم لم يومنوا قط كما يدل عليه قصتهم المذكورة فى القران فى مواضع وعند المعتزلة الهداية بيان طريق الصواب لا خلق الطاعة لان العبد خالق لافعاله عندهم وهو باطل لقوله تعالى انك يا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء وذلك لانه صلى الله عليه وسلم بين الطريق لكل واحد فلا يصح النفى لو كان الهداية بيان الطريق واجيب بانه كقوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اى انك لا تبين الطريق فى الحقيقة ولكن الله يبين حيث ايدك بالمعجزات ودفع اولا بانه لا وجه فى التخصيص بمن احببت ورد بان ذلك من سبب النزول وثانيا بانه لا يلائم المشية فى قوله تعالى ولكن الله يهدى من يشاء والاية نزلت فى ابى طالب كان عم النبى صلى الله عليه وسلم وهو يحب اسلامه وكان ابو طالب يربيه فى صغره ويحفظه عن اذى قريش بعد النبوة وله قصائد فى مدح النبى صلى الله عليه وسلم وفى الاعتراف بنبوته لكن لم يوجد منه الاذعان والتسليم وترك ملة الكفر وكان يقول يا ابن اخى انت نبى صادق ولكنى اخترت النار على العار كذا ذكره غير واحد من المفسرين والمورخين ولقوله عليه الصلوة والسلام اللهم اهد قومى فانهم لا يعلمون رواه البيهقى فى شعب الايمان بهذا اللفظ عن عبد الله بن عبيد كذا ذكره القارى الهروى مع انه تعالى او صلى الله عليه وسلم بين لهم طريق الثواب دعاهم الى الاهتداء فلو كان الهداية بيان الطريق لم يكن للدعاء معنى لان الدعاء انما هو لطلب ما لم يحصل وكذا الاستدلال بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم واورد عليه انه مصروف عن الظاهر عند اهل السنة ايضا اذ الاهتداء مخلوق فيهم ولا معنى لطلب خلقه فلا بد من تاويله بطلب الزيادة او التثبيت وليس هذا التاويل اولى من تاويل المعتزلة اياه بطلب زيادة البيان وعندنا فيه نظر لان البيان انما هو ليفيد العلم واذا حصل العلم فليس فى زيادة البيان كثير فائدة اما خلق الطاعة فهو مطلوب فى كل ساعة ثم اعلم ان ما ذكر تفسير بعض الاشاعرة و بعض المعتزلة وهذا البحث مذكور فى كتب الكلام وللبعض من الفريقين تفسير اخر مشهور مخالف للاول والبحث فيه مذكور فى كتب التفسير عند قوله تعالى هدى للمتقين فاشار اليه بقوله والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطلوب ارادوا الايصال بالفعل والا لم يكن بينه بين المعنى الثانى فرق وهذا التفسير يلائم التفسير الاول للاشاعرة ان قلت هذا باطل على اصول المعتزلة لان الايصال بالفعل يستلزم كون الوصول بقدرة الحق سبحانه اختياره فينافى

الثواب اجيب بان العبد عندهم يصل بقدرته واختياره وليس من الله سبحانه الا الدلالة حتى لو لم يدل لهم الحق سبحانه لامكن لهم الوصول بعقولهم ولم يكن محالا وظهر به الفرق بين هذا التفسير للمعتزلة والتفسير الاول للاشاعرة لان الوصول عندهم بخلق الله سبحانه يستحيل بدونه واستدل صاحب الكشاف على صحة هذا التفسير بوجوه ثلثة الاول ان البلغاء يستعملون الهداية في مقابلة الضلال كقوله تعالى وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وعدم الوصول الى المطلوب معتبر في الضلالة فيجب ان يعتبر الوصول في الهدى ليصح التقابل اجاب عنه الامام بان الهدى غير الاهتداء ومقابل الاول الاضلال وثاني الضلال ورد بوجهين احدهما انه لا فرق الا باللزوم والتعدي واعتبار الوصول في اللازم يستلزم اعتباره في المتعدي وفي الاستلزام نظر ودفع بانه لا فرق بين اللازم والمتعدي في باب المطاوعة الا ان الاول انفعال و الثاني فعل فالاستلزام ظاهر ورده السيد السند بانه يرجع الى الوجه الثاني من الثلثة ثانيهما ان المقابل هو الضلال المبين لا مطلق الضلال فيجوز ان يكون الضلال غير المبين وهو عدم الوصول مع الدلالة داخلا في الهدى اجيب بان الكلام مسوق للتعريض على سبيل الانصاف لعل السامع يتلقاه بالقبول فيتفكر ويتنبه على ضلاله وهذا لا يلائم ادخال الضلال في الهدى فعلم ان التوصيف للتنبيه على ان المخاطب في ضلال ظاهر لا للتقييد الوجه الثاني ان الانسان يمدح بكونه مهديا كما يمدح بكونه مهتديا والمدلول لا يستحق المدح ما لم يصل بل لو لم يصل لاستحق الذم واجيب اولا بان التمكن من الوصول الى المطلوب فضيلة تستحق المدح ولا ينافيه المذمة على عدم الوصول كما ان العلم بلا عمل يذم مع ان العلم في نفسه فضيلة عظمى ودفع بانهم لا يفرقون في المدح بين مهدي ومهتدي وبيان الطريق لا يستلزم مساواتهما وثانيا بان غير المنتفع من الهدى انما لا يسمى مهديا لان الوسيلة اذا لم تفض الى المطلوب كانت كالعدم وهذا الجواب للامام ودفع تارة بان المجاز خلاف الاصل وتارة بما ذكره البيضاوي انه لا يقال مهدي الا لمن اهتدى بالاستقراء فلو كان مجازا لزم وجود مجاز لا حقيقة له وهو مستبعد ومنع بانه من غلبة المشتق في فرد من مفهوم المشتق منه ونظائره كثيرة الوجه الثالث ان العرب تستعمل اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كقولهم قطعه فانقطع فكما ان الانقطاع لازم للقطع فكذا الاهتداء للهداية اجيب بوجوه احدها ان اللزوم في المطاوع ممنوع لقولهم امرته فلم يأتمر وهذا الجواب للامام ورد اولا بان حقيقة الايتمار صيرورته مامورا وهو بهذا المعنى مطاوع ثم استعمل في الامتثال مجازا ثم صار حقيقة عرفية وهو بهذا المعنى ليس مطاوعا ثانيا بانه نادر والحجة في اللغة بالشواذ وثالثا بان الاستلزام في المطاوعة انما لا يحصل اذا كان المفعول مختارا لئلا يلزم سقوط اختياره وثانيها انا لا نسلم المطاوعة في هدى واهتدى لقولهم هديته فلم يهتد ورد بانه مجاز من عدم الوصول هذا ما اوردناه تشحيذا للخواطر اما الجزم بالحق في نحو هذه المسئلة فدونه خرط القتاد

وعندنا الهداية هي الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل ويستدل عليه بقوله تعالى اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى و هذا التفسير هو التفسير الاول للمعتزلة او قريب منه ولذا احتج الفاضل الخيالي على رد تفسير الاول للمعتزلة بما احتج به صاحب الكشاف

على صحة التفسير الثانى لهم وذا من العجائب بقى ههنا ابحاث الاول ان قلت فالسبب فى اختلاف النقل عن الاشاعرة اجيب بان مرادهم من الاول المعنى الشرعى المستعمل فى غالب استعمالات الشرع للهداية المنسوبة الى الحق تعالى ومن الثانى المعنى اللغوى او العرفى ثم لا يخفى ان الخلاف الاول كلامى مبنى على مسئلة خلق الافعال واما الثانى فلغوى لا يدعو اليه غرض شرعى بل مرجعه تتبع الاستعمالات ولا غرض للمتكلم فى البحث عنه ولذا وافق بعض الاكابر منه المعتزلة وعندى ان اول ما نشأ الخلاف الثانى هو من غلط الناظرين فى الكشاف فان الزمخشرى اختار الدلالة الموصلة واعترض عليه الامام الرازى فى التفسير الكبير واختار الدلالة المطلقة نظرا الى استعمال العرب لا بناء على رعاية المذهب فزعم الناس ان الاول للمعتزلة والثانى للاشاعرة كما ان الزمخشرى اختار ان اللام فى الحمد لله للجنس واختار بعض المفسرين هنا الاستغراق فزعم المتاخرون ان كون اللام فى الحمد للجنس مذهب المعتزلة وللاستغراق مذهب اهل السنة مع انه لا يتعلق بذلك شئ من المذاهب البحث الثانى قال بعض المحققين الظاهر من تتبع اللغة هو ان الهداية الدلالة على الطريق وفى الهداية راه نمودن فهو حقيقة فى هذا المعنى ومجاز فى الدلالة الموصلة فهذا مختار الامام الرازى وقال صاحب الكشاف بالعكس وقال الزجاج والواحدى موضوع للقدر المشترك وهو البيان ولا يخفى عليك انه لا باس على من يعتقد احد هذه الاقوال ان البحث فى ترجيح بعضها على بعض فى هذا الفن خروج عن القانون الا استطرادا وان دعوى التحقيق بوهن استدلالات المستدل من اى جانب كان البحث الثالث افاد الشارح فى شرح الكشاف ان الهداية متعد بنفسها الى المفعول الثانى وبالى وباللام ومعناه على الاول الايصال وعلى الاخرين اراءة الطريق نحو اهدنا الصراط المستقيم. والعجب من بعض الفضلاء اعترض عليه بقوله تعالى انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم فزاد قوله الى صراط مستقيم فى الآية وزل عن الصراط المستقيم ؁

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى انه لا يجب على الله شئ خلافا للمعتزلة احتج اهل السنة بوجوه احدها انه ان استحق بتركه الواجب ذما كان ناقصا بنفسه مستكملا بفعله وهو محال وان لم يستحق الذم فلا وجوب ثانيها ان الوجوب فرع الحكم ولا حاكم على الله سبحانه شئ ثالثها ان الوجوب الشرعى محال لانه فرع التكليف والتكليف منه لا عليه وكذا الوجوب العقلى لانه مبنى على عقلية الحسن والقبح وفيه عندنا نظر لان الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص مما يدرك بالعقل بالاتفاق كما حققه صاحب المواقف وقد تقرر تنزيه الواجب عن النقص ولذا اختار الماتريدية ان ما يستقضيه العقل جدا يجب تنزيه الله الواجب عنه تعالى والله اعلم قال المص وَمَا هُوَ اَصْلَحُ لِلْعَبْدِ فَلَيْسَ بِوَاجِبٍ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى خلافا للمعتزلة ولهم فيه مذاهب احدها للجبائى قال يجب ان يعطى الله العبد ما علم انه انفع له فى دينه ويلزم ترك الواجب فى مزمات كافرا ثانيها لبعض معتزلة بصرة قالوا يجب على الله تعالى ان يعرض العبد على الثواب ان علم انه يكفر عند كونه مكلفا ويلزمهم ترك الواجب فى مزمات صغيرا ثالثها لمعتزلة بغداد قالوا يجب الاصلح فى الدين والدنيا معا بمعنى ما هو الاوفق بالحكمة وتدبير نظام العالم فيجب خلق الكافر الفقير المعذب فى الدارين لكونه مشتملا على حكم عظيمة وان لم يكن اصلح فى حق هذا الكافر وهذا المذهب لا يرد عليه شئ من المفاسد التى ذكرها الشارح ويوافقه كثير من كلمات اهل السنة من الماتريدية كما يذكره

الشارح فی بحث ارسال الرسل لکن الماتریدیة یفرقون فی اللفظ فیقولون بعث النبی صلی الله علیه وسلم واجب من الله لا علیه ولا
ای لوکان اجبا لما خلق الکافر الفقیر المعذب فی الدنیا بالفقر والآخرة اذ العدم اصلح له من العذاب الدائم والخلف اماته طفلا
اوسلب عقله ولما کان له تعالی منة علی العباد واستحقاق شکر فی الهدایة وافاضة انواع الخیرات لکونها ای الهدایة والافاضة
اداء للواجب وفی التنزیل بل الله یمن علیکم ان هداکم للایمان وشکره واجب اجماعا ویرد علیه ان العبد محمود ومثاب علی
الطاعات الواجبة والجواب اولا ان الاستحقاق ممنوع عندنا بل الثواب فضل منه تعالی وثانیا بان معنی اداء الواجب فعل ما یکون
ترکه محالا وعدم المنة علی العباد والاستحقاق علی هذا ظاهر لخروجه عن اختیاره اعترض علیه بان الاب یکون له منة واستحقاق
شکر علی الابن فی شفقته علیه مع انه لا اختیار له فی الشفقة اجیب بانه ممنوع بل المنة له فی الخدمة الاختیاریة ولما کان امتنانه ای
وضع المنة علی النبی صلی الله علیه وسلم فوق امتنانه علی ابی جهل هو فرعون هذه الامة اذ فعل الله تعالی بکل منهما غایة مقدوره من
الاصلح له اذ مذهبهم ان کل ما قدر الحق سبحانه علیه من الاصلح فهو واجب ولما کان السوال العصمة عن الذنوب والتوفیق علی
الطاعات وکشف الضراء ای الشدة والبسط ای سوال الکثرة فی الخصب والرخاء وکلمة فی متعلقة بالبسط ای کثرة الخصب والرخاء
معنی اسم کان معرانه قد ثبت سوال هذه الامور عن الله سبحانه فی الاحادیث الصحیحة واجماع الامة بل جاء تعلیم السوال
ببعضها فی القرآن لان ما لم یفعله الحق سبحانه من کشف البلاء وکثرة الرخاء فی حق کل واحد من العباد فهو مفسدة بفتح المیم
ای فساد او محل فساد ضد المصلحة له ای لکل واحد یجب علی الله ترکها اذ لو کانت مصلحة لم یترکها الله تعالی ولما بقی فی قدرة
الله تعالی بالنسبة الی مصالح العبد شیء ای لا یقدر الحق سبحانه ان یفعل باحد منهم خیرا اذ قد اتی بالواجب ای بجمیع ما یجب علیه
من مصالحهم اذ لوکان شیء منها باقیا فی قدرته ولم یفعله کان ترکا للواجب فیلزم ان تکون مقدوراته متناهیة وهو محال و
لعمری بفتح اللام والعین وسکون المیم واللام للقسم والعمر هو الحیوة مبتدأ محذوف الخبر ای حیاتی مقسم به هذا القسم عجیب
من الشارح فان القسم بغیر الله تعالی حرام ونهایة التوجیه ان یقال اراد الحلف بخالق عمره ان قلت کیف حلف الله سبحانه بالشمس
وضحی والیل والنهار اجیب اولا بانه لا یسئل عما یفعل وثانیا بانه علی الحذف ای خالقها ان بالکسر مفاسد هذا الاصل ای
القاعدة اعنی وجوب الاصلح بل اکثر اصول المعتزلة اظهر من ان یخفی واکثر من ان یحصی ای اظهر من ذی الخفاء واکثر من
ذی الاحصاء ولا یبعد ان یتضمن افعل التفضیل لفظ البعید ویکون من متعلقا به فالمعنی اظهر بعیدا من الخفاء واکثر بعیدا من الاحصاء
وقد ذکر فی شرح المقاصد مفاسد کثیرة لهذا الاصل ومنها انه یلزم ان لا یخلد الکافر فی النار لان الاصلح الخروج لا بل عدم الدخول
ومنها انه یلزم ان لا یموت المحسن الا بعد الالف سنة لیزید اعمال خیره ومنها انه یلزم ان لا یعیش العاصی ما تاکثیرا لان
طول عمره زیادة فی المعاصی ومنها ان لا یخلق ابلیس لانه مبداء الشرور والقبائح فی العباد وذلک ای ظهور مفاسدهم وکثرتها
لقصور نظرهم فی المعارف الالهیة جمع معرفة ای لا یعرفون جلال الحق سبحانه ولا کمال صفاته ورسوخ قیاس الغائب علی الشاهد
فی طباعهم کقولهم یجب علی السید ان یفعل بعبده ما ینفعه ولا یضره وغایة متشبثهم ای اقوی دلیلهم وهو اسم مفعول او

ظرف من التشبث وهو التمسك والالتصاق بشئ في ذلك في وجوب الاصلح ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها بفتحتين
اى جهلا لانه ان ترك مع العلم بكونه اصلح فبخل او بدونه فجهل وجوابه ان منع ما يكون حق المانع المراد بما هو ما يعتقده الناس
مصالح من الصحة والنعيم والطاعة ودخول الجنة وبالمانع الحق سبحانه والحال انه قد ثبت بالادلة القاطعة كرمه ضد البخل اى
كرم المانع وحكمته علمه بالعواقب اى بان عاقبة هذا الامر خير وهذا الامر شر يكون محض عدل وحكمة خبر ان اى اذا كان
الشئ حق الشخص الحكيم فمنعه عن رجل لاحق له فهذا المنع عدل و حكمة ولا بخل وجهل فكذا فيما نحن فيه اما كون المنع
عدلا فلانه تعالى انما منع حقه لاحق العبد اذ العبد لا يستحق شيئا بنفسه بل العطاء فضل والمنع عدل لا بخل اذ البخل
هو ان يمنع الغني حق الفقير الثابت في ماله واما كونه حكمة فلانه حكيم واسرار حكمته تعالى وعلمه بالمصالح اجل اعلى وادق
واخفى من ان تدركها العقول القاصرة فلا يلزم من عدم معرفتها عدمها في نفسها وملخص الجواب ان فعل الله تعالى كله
حكمة ومصلحة وان لم نعرفها فيجوز له ان يترك الاصلح في بعض العباد لمصلحة لا يعلمها الا هو ولا حق لهذا العبد حتى يكون الترك
ثم يجب ان يعلم ان هذا الجواب مبني على تسليم الحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة والماتريدية اما على طريق
الاشعري فالجواب انه لا يقبح من الله شئ وانما اختار الشارح الاول لانه اقرب الى المعقول واحتج بعض المعتزلة بان الفعل يجب
عند وجود القدرة والداعي اليه وانتفاء المانع اجيب بان هذا وجوب الفعل عنه اى لزوم صدوره عنه عند تمام العلة ولا نزاع فيه
انما النزاع في وجوب الفعل عليه اى استحقاق الذم على الترك ثم ليت شعري الشعر بالفتح العلم وخبر ليت محذوف اى ليت
علمي حاصل نظاهر هذا التركيب التمني لحصول العلم لنفسه والمطلوب منه تعريض المخاطب بانه لا علم له ما معنى وجوب الشئ
على الله تعالى استفهام اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظ لانه تعالى منزه عن ان يذم او يعاقب اما العقاب
فلانه غير منصور وهذا باتفاق الطرفين واما الذم فلانه المالك فله التصرف في ملكه كما شاء وهذا مبني على ان الحسن والقبح شرعيان
لا عقليان ويؤيد بان السيد لا يملك قتل عبده والجواب ان هذا للقبح الشرعي وايضا ليس مالكيته كمالكية الحق سبحانه ولا لزوم
صدوره عنه تعالى بحيث لا يتمكن اى لا يقدر الله سبحانه من الترك بناء علة لعدم التمكن على استلزامه اى الترك محالا من سفه
او جهل او عبث او بخل ونحو ذلك من النقائص لانه اى حمل الوجوب على هذا المعنى رفض لقاعدة الاختيار اى كون الصانع
مختارا لان عدم القدرة على ترك الفعل اضطرار هو منزه عن ذلك وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار العوار بالفتح وقد يضم العيب
والنقصان اى الفلسفة التي عيبها ظاهر اى قول بالايجاب وهو مذهب الفلسفة الباطل باجماع الاشاعرة والمعتزلة والملخص
ان للوجوب معنيين شرعي وعقلي الاول غير متصور في الله سبحانه الثاني مذهب فلسفي فاسد فلا معنى للوجوب على الله سبحانه
وقد تحيرت المعتزلة في الجواب عنه على وجوه احدها ان معنى الوجوب اقتضاء الحكمة مع القدرة على الترك فهذا معنى ثالث
قلت وهذا الجواب مما يقول به الماتريدية ودفع بان الاخلال بالحكمة نقص محال عندهم فيستحيل ترك الاصلح لاستلزامه
المحال وان جاز بالنظر الى نفسه فهو كقول الفلاسفة ان العالم لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح وان كان ممكنا في نفسه عندي

ان بين القولين فرقا وهوان الفلاسفة لايجعلون للصالح واعية الى ايجاد العالم وان كانت لازمة له بخلاف المعتزلة فان المصالح دواعي عندهم وايضا لايخفى ان المنكر من الفلاسفة انما هو الايجاب المنافي لوجوب القدرة والاختيار ووجوب الصدور للعوارض لايستلزم الايجاب كما ان تقدم علم الله تعالى بافعاله لاينافي اختياره فيها ثانيهما ان المعنى انه يفعله البتة ولايتركه ان جاز الترك كما في العاديات فانا نقطع بان جبل احد لم ينقلب ذهبا في هذا الآن مع انه جائز وهذا تاويل متاخري المعتزلة فعلى هذا ليس شئ من الفعل او الترك واجبا حتى يستحيل الطرف الآخر كما يقوله الفلاسفة وبانه لم يبق من الوجوب الا الاسم قلت لكن العادي اقرب الممكنات الى الواجب لاشتراكهما في جزم العقل بوقوعهما ثالثها ما نقل عن بعض المعتزلة وهو ان معنى الوجوب استحقاق تاركه الذم عند العقل۔

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في المعاد قال المص وعذاب القبر مبتدء والخبر ثابت والاضافة بمعنى في وقيل عذاب اهل القبر على حذف المضاف والمراد به عذاب يكون بعد الموت قبل البعث سواء كان الميت مقبور ام لا وانما اضيف الى القبر نظرا على الغالب للكافرين الصحيح ان عذابهم غير منقطع الى يوم القيمة كما نطق بالاحاديث وذكر النسفي في بحر الكلام ان الكافر يرفع عنه العذاب ليلة الجمعة ويومها وجميع شهر رمضان وليعض عصاة المؤمنين قال النسفي في بحر الكلام المؤمن العاصي يعذب في قبره لكن ينقطع عنه يوم الجمعة وليلتها ثم لا يعود اليه يوم القيمة انتهى وقال السيوطي هذا يحتاج الى دليل قلت السيوطي اعرف من النسفي بالاحاديث والآثار في الحديث ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم سال جبرئيل وميكائيل في الرؤيا عن رجل يدق راسه بحجر فقالا انه الرجل ياخذ القرآن فيرفضه وينام عن الصلوة المكتوبة يفعل به هذا الى يوم القيمة رواه البخاري خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب كنهم الشهداء فعن مقداد بن معديكرب قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للشهيد عند الله ست خصال يغفر له في اول دفعة من دمه ويرى مقعده من الجنة ويجار من عذاب القبر الحديث رواه الترمذي وعن خالد بن عرفطة مرفوعا من قتله بطنه لم يعذب في قبره رواه ابن ماجة وعن انس مرفوعا من مات يوم الجمعة وقي عذاب القبر رواه ابويعلى وعن ابن مسعود قال من قرء تبارك الذي بيده الملك كل ليلة منعه الله بها عذاب القبر رواه النسائي وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله ويريده الجار متعلق بالعذاب والتنعيم اشارة الى ان هذا الاعتقاد المجمل كاف واما البحث عن كيفيتهما فغير لازم لغموضه ودقته ويحتمل ان يتعلق بالتنعيم فقط رفعا للاستبعاد فان الوهم قد يستبعد من تنعيم اجزاء الميت ما لا يستبعد من تالمها كانه يحصر التنعيم في الاكل والشرب ونحوهما وهذا اي ذكر العذاب والتنعيم معا اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على علة للاقتصار على ان النصوص الواردة فيه اكثر وذلك لان الوعيد ابلغ في الدعوة والزجر وعلى ان عامة اهل القبور تشديد الميم اي اكثرهم كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر اي اليق هذا دليل المقتصرين وانما كان ما فعله المص اولى لان الاقتصار على احد القسمين في مواقع البيان قد يوهم نفي القسم الآخر ولان المشروع هو اعتقاد العذاب والتنعيم معا ولان عرف الشرع غالبا جمع البشارة والانذار ولان التنعم حال الانبياء عليهم السلام

والصالحين فلا ينبغي ترك ذكره وَسُوَالُ مُنْكَرٍ وَنَكِيرٍ منكر بفتح الكاف كما في القاموس اسم مفعول من انكره اذا لم يعرفه ونكير فعيل بمعنى مفعول اى من لا يعرف قال الحكيم الترمذي سميا بذلك لان خلقهما لا يشبه خلق الانسان لا البهائم ولا الهوام وليس في خلقتهما انس للناظرين وزعم ابن يونس من علماء الشافعية ان اسم ملكي المومن مبشر وبشير وهما ملكان شخصان من الملائكة وقال الامام الحليمي احد عظماء الشافعية والذي يشبه ان يكون ملائكة السوال جماعة يسمى بعضهم منكرا وبعضهم نكيرا فيبعث الى كل ميت اثنان منهم كما كان الموكل لكتابة عمل كل واحد منهم ملكين بين خلان القبر عقب الدفن اذا رجع الناس عنه كما في الحديث انهما اسودان ازرقان يجران اشعارهما كان اصواتهما الرعد العاصف وكان اعينهما البرق الخاطف رواه البيهقي فيسئلان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه وقال السيد ابو شجاع هو احد اعاظم علماء الحنفية ان للصبيان سوالا قال القرطبي يكمل لهم العقل ويلهمون الجواب و قال الضحاك بن مزاحم يسالون عن الميثاق الذي سبق في صلب آدم عليه السلام واستدل هؤلاء بان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على صبي وقال اللهم قه العذاب وانكره قوم لان الصبي غير مكلف وفسروا الحديث بوحشة القبر قال السيوطي هو الصحيح والصواب وبه افتى شيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني وقال النسفي في بحر الكلام اطفال المومنين ليس عليهم عذاب القبر ولا سوال منكر ونكير وكذا الانبياء عند البعض والصحيح خلافه لانه قد صح انه لا سوال لبعض صلحاء الامة فالنبي اولى فعن ابي امامة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من رابط في سبيل الله امنه الله فتنة القبر رواه الطبراني وعن ابي عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما من مسلم يموت يوم الجمعة او ليلة الجمعة الا وقاه الله من فتنة القبر رواه الترمذي وقال بعضهم لا يسال النبي عليه السلام عن ربه ودينه بل عن حال امته وهذا غير بعيد لانه ليس فتنة ثَابِتٌ كل من هذه الامور يريد تصحيح وقوع ثابت خبرا عن ثلاثة امور بان الضمير المستكن فيه راجع الى كل واحد منها لا الى مجموعها كقوله والله ورسوله احق ان يرضوه بِالدَّلَائِلِ السَّمْعِيَّةِ اى المسموعة من الشارع وهي الآيات والاحاديث لانها امور ممكنة غير مستحيلة اخبر بها الصادق وهو النبي صلى الله عليه وسلم وقد تقرر ان الامر الممكن الذي اخبر به الشارع يجب الايمان به من غير تاويل واما الامر المحال فالنص الوارد فيه ماول مصروف عن الظاهر كالنصوص الموهمة لاثبات جسمية او جهة للواجب تعالى نحو قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فانها ماولة بالقدرة وقوله الرحمن على العرش استوى فان الاستواء ماول بالعظمة التامة والقدرة القاهرة لما تمكن في النفوس من ان العرش اعظم المخلوقات وارفعها على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار مبتدأ والخبر يعرضون عليها والضمير لآل فرعون اى يحرقون بها من قولهم عرض الامير الاسارى على السيف اذا قتلهم غدوا وعشيا اى اول النهار وآخره وهذا يحتمل ان يكون عبارة عن الدوام ويجوز ان يكون على حقيقته فيكون عذابهم في غير هذين الوقتين بنوع آخر غير النار وعن ابي هريرة انه كان يقول في اول النهار ذهب الليل وجاء النهار وعرض آل فرعون على النار وفي العشية جاء الليل وذهب النهار وعرض آل فرعون على النار فلا يسمع صوته احد الا استعاذ بالله من النار رواه البيهقي وعن الامام الاوزاعي احد اعاظم السلف ان رجلا ساله بعسقلان على ساحل البحر فقال انا نرى طيرا سودا تخرج من البحر فتعود عند العشي بيضا قال في حواصلها ارواح آل فرعون يعرضون على النار فتحرقها وتسود ريشها ثم تعود الى اوكارها

ويوم تقوم الساعة اى القيامة سميت ساعة لانها مع طول زمانها كساعة عند الله سبحانه اولان بعث الموت يقع فى ساعة واحدة والظرف منصوب بمحذوف اى يقال ادخلوا قرء الامام نافع وحمزة وحفص بقطع الهمزة من الادخال والخطاب للملئكة وقرء الاكثرون بوصلها من الدخول والخطاب لآل فرعون آل فرعون مفعول به على الاول ومنادى على الثانى اشد العذاب عذابا اشد من عذابهم قبل الساعة او اشد عذاب جهنم وقال الله تعالى فى قوم نوح عليه السلام اغرقوا بالطوفان فادخلوا نارا والاستدلال بها من وجهين احدهما ان الفاء للتعقيب بلا مهلة ثانيهما ان لفظ الماضى يدل على سبق الادخال على نزول الآية اما الجواب عن الاول بان ما بين الموت والبعث قليل بالنسبة الى زمان الآخرة او الى الله تعالى فلم يعتد به وعن الثانى بانه من قبيل قوله تعالى نفخ فى الصور فتاويل لاحاجة اليه وقال النبى عليه الصلوة والسلام تنزهوا اى تطهروا واصله طلب النزاهة وهو النظافة عن البول وهذا بالتحرز عنه حتى الامكان وغسل ما اصاب منه فان عامة عذاب القبر منه عامة الشئ بالتشديد الكثرة والحديث رواه ابن ابى شيبة وابن ابى الدنيا عن ابى هريرة رض بلفظ تنزهوا ومن اشد ما ورد فى هذا الباب حديث سعد بن معاذ رض سيد الانصار مات شهيدا وتحرك العرش العظيم فرحا بروحه وفتحت له ابواب السماء ونزل على جنازته سبعون الف ملك وحملت جنازته ونزل النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى قبره وبالجملة مناقبه كثيرة ومع ذلك ضمه القبر حتى اختلف اضلاعه من اصابة قطرات البول وتفصيل هذا الحديث فى شرح الصدور للسيوطى وقال عليه السلام قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت اى على القول الذى هو حق ثابت فى نفس الامر او ثابت فى قلوبهم على سبيل اليقين بلا ظن وشك وهذا القول هو التوحيد وتصديق النبى عليه السلام فى الحيوة الدنيا اى فى القبر عند سوال منكر ونكير وفى الآخرة عند سوال الموقف وقال بعضهم فى الحيوة الدنيا اى عند فتنة الكفار فقد عذب الكفار كثيرا من المؤمنين المخلصين فلم يرجعوا عن دينهم او هو الختم على الايمان وفى الآخرة اى فى القبر لانه اول منزل من منازل الآخرة واخر منزل من منازل الدنيا فيصح اعتباره من الآخرة والدنيا نزلت فى عذاب القبر اى نزلت فى شانه وهذا يعم الخلاص منه والوقوع فيه وقال بعضهم عذاب القبر مجاز عن احوال القبر من ذكر الخاص وارادة العام اذا قيل بدل من عذاب القبر بدل اشتمال له اى للميت من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربى الله ودينى الاسلام ونبيى محمد صلى الله عليه وسلم رواه الامام احمد والبيهقى بسند صحيح عن ابى سعيد الخدرى رض وابن حبان والحاكم عن ابى هريرة رض وقد جاء معنى هذا الحديث عن كثير من الصحابة وعن عثمان رضى الله عنه قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بجنازة عند قبره وصاحبه يدفن فقال استغفروا لصاحبكم واسئلوا له التثبيت فانه الآن يسئل رواه البيهقى وقال عليه السلام اذا اقبر الميت ماضى مجهول بالتخفيف اى وضع فى القبر اتاه ملكان اسودان ازرقان بتقديم الزاء المعجمة على الراء المهملة من زرقة بالضم وهى بالفارسية كبودى والمراد زرقة العين وهذا اللون فيها اهيب وقيل العرب تصف العدو بزرقة العين لان الروم كانوا اعداءهم وهم زرق يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير فيقولان ما كنت تقول فى هذا الرجل الاشارة اما لحضور النبى صلى الله عليه وسلم فى الاذهان او لانه ينكشف صورته على

الميت والاول مختار شيخ الاسلام ابن حجر العسقلانى وقال الشيخ محى الدين صاحب الفتوحات ان الاشارة بهذا الرجل من غير وصف
الرسالة امتحان شديد فيقول ما كان يقول اى فى الدنيا هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده
ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح مجهول اى يوسع له فى قبره سبعون ذراعا فى سبعين اى طولا وعرضا و
المراد حقيقة سبعين او المبالغة فى السعة وجاء فى بعض الاحاديث يفسح له مد بصره اى ما يبلغه بصره ولعل هذا بتفاوت
الاشخاص قد يستشكل هذا من حيث النظر العقلى فقيل يجعل الارض التى حول لحده كالهواء فى بصره وعندى انه لا دليل على
استحالة كون اللحد وسيعا على الميت مع ضيقه بالنسبة الى غيره كالحال فى قصر الزمان وطوله بالنسبة الى شخصين ثم ينور له فيه
فيقال له نم اى استرح فيقول ارجع الى اهلى فاخبرهم اى ابشرهم بان الله تعالى غفر لى فيقولان له نم كنومة العروس
بفتح العين جديد العهد بالنكاح ويطلق على الزوج والزوجة الذى لا يوقظه الا ايقاظا بيدار كردن الا احب اهله اليه وهو عروسه
حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك اى لا يزال فى القبر متنعما حتى يبعث والمضجع موضع النوم وان كان منافقا قال سمعت الناس
يقولون قولا من انكار نبوته وتكذيبه فقلت مثله لا ادرى ما هو الحق فيقولان كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض
التئمى عليه الالتيام فراهم آمدن فيلتئم عليه حتى تختلف اضلاعه جمع ضلع بالكسر هو بالفارسية پهلو واختلاف الاضلاع
ان يصير اليمنى منها يسرى واليسرى منها يمنى فلا يزال فيها اى فى الارض معذبا حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك رواه الترمذى
وابن ابى الدنيا والبيهقى وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة الروضة الارض التى يقف فيها الماء وينبت بها
النبت والاشجار وبالفارسية باغ والرياض بالكسر جمع او حفرة من حفر النيران الحفرة بالضم بالفارسية مغاك كاويز والنيران
بالكسر جمع نار واورده بلفظ الجمع بخلاف الجنة تهويلا والحديث رواه الترمذى عن ابى سعيد والطبرانى عن ابى هريرة ثم الحديث
محمول على ظاهره عند المحققين وقد شوهد الريحان والياسمين فى قبور الصالحين والنار فى قبور غيرهم وبالجملة الاحاديث فى هذا
المعنى فى حال القبر وفى كثير من احوال الآخرة كالبعث والحساب والصراط والحوض والشفاعة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها
بمد الهمزة على افعال جمع احد اى لم يبلغ افرادها من حيث الفاظها حد التواتر وبيانه ان تواتر الخبر اما لفظى وهو ان يكون لفظه
منقولا بعينه كالقرآن المنقول بلفظه المتفق عليه بين الرواة واما معنوى وهو ان يكون الفاظ الخبر مختلفة وكل لفظ منها مرويا من
الآحاد بلا تواتر لكن يكون المعنى المشترك بين الفاظه مرويا بالتواتر كجود حاتم والتواتر المعنوى ايضا حجة كاللفظى فان المخبرين خبروا
بوجوده بعدد بالفاظ مختلفة افاد اليقين معناها المشترك ثم تروى احاديث عذاب القبر وسواله عن جمع عظيم من الصحابة منهم
عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وانس بن مالك والبراء وتميم الدارى وثوبان وجابر بن عبد الله وحذيفة وعبادة بن الصامت و
عبد الله بن رواحة وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعمرو بن العاص ومعاذ بن جبل وابو امامة و
ابو الدرداء وابو هريرة وعائشة رضى الله تعالى عنهم ثم روى عنهم اقوام لا يحصى عددهم وقد الف جلال الدين السيوطى احاديث
القبر والآخرة فى كتابين شرح الصدور فى احوال القبور والبدور السافرة فى احوال الآخرة ومن وجدهما وجد العجائب بقى ههنا

مسئلة يجب العلم بها وهو ضغطة القبر وقد دل الحديث على انها تعم للمطيع والعاصي فعن عائشة رضي الله تعالى عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان للقبر ضغطة لو كان احد ناجيا منها نجا سعد بن معاذ رواه احمد عن ابي ايوب ان صبيا دفن فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لو افلت احد من ضمة القبر لافلت هذا الصبي رواه الطبراني بسند صحيح وقال القاسم الصغدي لا ينجو من الضغطة صالح ولا طالح غير ان الكافر يدوم له الضغطة والمؤمن يضغط في اول نزوله القبر ثم يفسح قبره وقال الحكيم الترمذي ما من احد الا وذنب فقصر من الطاعة فجعلت الضغطة جزاء لذلك غير الانبياء فلا ضغطة لهم وعن عائشة قالت يا رسول الله انك منذ حدثتني بصوت منكر ونكير وضغطة القبر ليس ينفعني شئ قال يا عائشة ان اصوات منكر ونكير في اسماع المؤمنين كالاثمد في العين ان ضغطة القبر على المؤمنين كالام الشفيقة يشكو اليها ابنها الصداع فتغمز راسه غمزا رفيقا رواه البيهقي وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض بالجر عطف على المعتزلة وهم قوم يبغضون الخلفاء الثلاثة وسموا بذلك لان زيد بن زين العابدين بن الحسين رضي الله عنهم انتصب للخلافة وبايعه الناس فجاءت عساكر بني امية يحاربونه فقال له قوم تبرأ من حب ابي بكر وعمر حتى ننصرك فقال لا اتبرء من وزيري رسول الله صلى الله عليه وسلم فرفضوه اي تركوه حتى اخذته الاعداء وقتلوه وقيل سموا بذلك لانهم رفضوا دين الحق لان الميت جماد بالفتح لا حيوة له ولا ادراك تفسير للجماد فتعذيبه محال فالنصوص الناطقة به ماولة واجاب الصالحي من المعتزلة وبعض الكرامية والامام ابن جرير الطبري من اهل السنة بان الميت يعذب بلا حيوة وقال المحققون هذه سفسطة واورد عليهم ما روي من تسليم بعض الاحجار والاشجار على النبي صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى وان منها لما يهبط من خشية الله فلا يبعد ان يخلق الله سبحانه في الجماد ادراكا يكون سببا للتلذذ والتنعم واجيب بانه يكون ح حيا لا جمادا وليس الحيوة منحصرة فيمن يفعل الافعال الاختيارية والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء من بدن الميت او في بعضها نوعا من الادراك والحيوة مغاير لهذا النوع الحاصل قبل الموت فيدرك ما يدرك الم العذاب او لذة التنعيم وليس هذا بعجب بل قد شهدت النصوص بحيوة ما نسميه جمادا قال الله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده واما تسميتها جمادا واموات فانما هي بالنسبة الى الحيوة الحاصلة لنا وهذا اي ادراك الالم واللذة لا يستلزم اعادة الروح في البدن هذا جواب اشكال اورده المعتزلة مستدلين بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اذ لو اعيد الروح في القبر يجب ان يذوقوا موتا ثانيا قبل البعث وحاصل الجواب ان المستلزم لاعادة الروح انما هو الحيوة الكاملة واما ادراك الالم واللذة فيمكن ان يحصل بادنى تعلق للروح بالبدن سواء كان الروح فوق السماء السابعة او محبوسا في سجين شبهوا هذا التعلق بوقوع شعاع الشمس من السماء الرابعة على الارض وعندي في هذا الجواب بحث وهو ان الاحاديث الصحيحة ناطقة بان الروح يعاد في الجسد عند السوال فالجواب بانكار الاعادة غير موجه وقد اجاب المشائخ من هذه الاية بوجوه احدها ان حيوة القبر ان كانت عند السوال باعادة الروح فهي حيوة ضعيفة فجاز ان لا يسمى زوالها موتا وقال شيخ الاسلام ابن حجر ظاهر الخبر يدل على ان الروح تدخل في نصف الجسد الاعلى ثانيها ان الموت الحاصل بعد اعادة الروح مندرج في الموتة الاولى ثالثها ان الضمير للجنة والاستثناء تاكيد لعدم الذوق على سبيل التعليق بالمحال فالمعنى لو امكن ذوقهم الموت الاول في الجنة لذاقوها لكنه غير ممكن

فلا موت فی الجنة ويجوز ان يكون قوله وهذا لا يستلزم اعادة الروح فی البدن اشارة الى دفع اشكال آخر للمعتزلة وهو ان القول بحيوة
الميت سفسطة للفرق البديهی بين الحی وبينه حاصل الجواب ان الحيوة التی للميت ليست كحيوة غيره باعادة الروح فی الجسد اعادة كاملة
ولا يستلزم ان يتحرك ويضطرب من الالم او يرى اثر العذاب عليه من احراق او ضرب حتى ان الغريق فی الماء او الماكول فی بطون
الحيوانات او المصلوب فی الهواء يعذب وان لم تطلع عليه جواب عن الاشكال للمعتزلة وحاصله انا لا نرى الميت معذبا فالحكم بعذابه
سفسطة لا سيما فی ثلثة اشخاص احدهم الغريق لان الاحراق فی الماء البارد غير معقول الثانی من اكله السباع اذ لو عذب بالاحتراق بطونها
الثالث المصلوب لا يزال فی الهواء يراه ويشهده الناظرون بلا سوال وضيق مكان وعذاب حاصل الجواب ان الله تعالى على كل
شئ قدير وانا لا ندرك الا ما خلق الله سبحانه ادراكه فينا فيجوز ان يستر هذه الاحوال عن حواسنا كما كان جبريل عليه السلام
ينزل على النبی صلى الله عليه وسلم ويكلمه ولا يشعر الحاضرون بذلك وكما ان صاحب السكتة حی ولا يدرك حيوته ومن تامل فی عجائب
ملكه وملكوته بفتحتين هو الملك العظيم والواو والتاء للمبالغة وذكره بعد الملك ترقيا فی المدح وقال بعضهم الملك هو العالم
السفلی والملكوت العلوی وقيل الملك المحسوسات والملكوت ما غاب عن الحس كالملائكة والارواح والجن وغرائب قدرته
وجبروته بفتحتين مبالغة الجبر وهو العظمة لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر كما هو متوسطة
بين امر الدنيا والآخرة ولذا تسمى احوال البرزخ افردها بالذكر اى ذكرها على نسق مغائر لنسق بعدها من احوال الحشر ثم
اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق عطف تفسير
بها الكتاب والسنة القرآن والحديث فتكون ثابتة وصرح المص رحمه الله بحقية كل منها على حدة مع انه كان يكفيه ان يقول
البعث والوزن والكتاب والسوال والحوض والصراط والجنة والنار حق تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه الاعتناء كو شيدن فقال و
البعث هو ان يبعث الله الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها اختلف فی الاجزاء الاصلية فقيل هی
الاجزاء التی تعلق بها الروح اولا وقيل هی المتكونة من المنی وقيل التراب الذی يعجنه الملك بالمنی وفی الحديث ما من مولود
الا وقد ذر عليه من تراب حفرته رواه ابو نعيم وقال عبد الله بن مسعود الصحابی ان الملك الموكل بالرحم ياخذ التراب الذی يدفن
فيه فيعجن به النطفة رواه الحكيم الترمذی وقيل هی التی كانت موجودة فی الشخص قبل ان يغتذی ويقابلها الاجزاء الفضلية الحاصلة
بالغذاء وهو الظاهر من كلام الشارح وتحقيق هذا المقام انا نرى بدن احدنا يزيد بالسمن وينقص بالذبول مع انا نقطع بان الشخص
باق فی الحالين فهذا يدل على ان فی بدنه اجزاء باقية فی الحالين محفوظة عن الزيادة والنقصان حافظة لحقيقة هذا البدن فهی الاجزاء
الاصلية وان عجزنا من تلخيصها وتعريف ماهيتها وههنا اشكال من وجهين احدهما ان الكفار يحشرون باجساد عظيمة بل المسلمون ايضا
على ستين ذراعا كآدم عليه السلام فی الدنيا والاجزاء الاصلية اقل منه والجواب سياتی ثانيهما انه يجوز ان يكون الحافظ لهوية البدن
هو النفس المتعلقة به لعدم تغيرها بتغير البدن يمكن ان يجاب بانا نحكم باتحاد الشخص فی الاحوال مع قطع النظر عن النفس بل
كثيرا ما يكون الحاكم به جاهلا لوجود النفس حتى لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى فی جواب ابی بن خلف الكافر جاء بعظم

رميم الى النبي صلى الله عليه وسلم قال من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فمن تدل على انشائها من العدم فهو قادر
احياءها بعد هلاكها الى غير ذلك من النصوص القاطعة اي غير المحتملة للتاويل الناطقة بحشر الاجساد وهي كثيرة من الكتاب والاحاديث
وههنا ابحاث شريفة وهي ان الائمة اختلفوا في كيفية الافناء والاعادة على ثلاثة مذاهب الاول ان الافناء تفريق اجزاء الاجسام و
الاعادة جمعها مستدلين اولا بقصة ابراهيم عليه السلام قال رب ارني كيف تحي الموتى فامره بان ياخذ اربعة من الطير ويقطع اجزاءها
ويفرقها على الجبال ثم يدعوها ففعل فاجتمعت الاجزاء وعادت طيورا وثانيا بقصة عزير عليه السلام مر على قرية هالكة وقال كيف
يحي الله اهلها فاماته الله تعالى وحماره ثم بعثه بعد مائة عام فراى عظام حماره يخلق عليها اللحم ويتصل بعضها ببعض حتى قام حيا و
ثالثا ان الله تعالى سمى الارض اليابسة ميتا وسمى انبات النبات عليها احياء لها ثم قال كذلك النشور ولا يكون الحشر على هذا
المذهب اعادة للمعدوم الثاني ان الافناء اعدام الاجسام والبعث ايجادها ثانيا مستدلين اولا بقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه
ربك وثانيا بقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وتقرير الاستدلال بهما انه لو بقيت الاجزاء لم يصدق الكلية وثالثا قوله هو الاول والاخر
اذ لو بقيت الاجزاء لم يكن اخر كل شئ ولانه ينبغي ان يكون الاخرية كالاولية ورابعا بقوله كما بدأنا اول خلق نعيده وكان الابداء من
العدم فكذا الاعادة ثم اختلف هؤلاء في كيفية اعدام الاجسام قال امام الحرمين الجوهر يحتاج في وجوده الى انواع الاعراض فاذا لم
يخلق الله فيه نوعا منها انعدم وقال الكعبي لا يخلق فيه البقاء وهو عرض وقال بعض الاشاعرة لا يخلق فيه الكون فينعدم وقال ابو هذيل
العلاف كما انه قال له كن فكان فكذا يقول افن فيفنى وقال ابو علي الجبائي يخلق الله فيه الفناء وهو عرض فيفنى وقال القاضي ابو بكر
الخالق المختار يفني الاجسام بلا واسطة خلق عرض او عدم خلقه الثالث التوقف وهو مروي عن امام الحرمين هو مختار الشارح في
بعض مصنفاته واختار في هذا الكتاب المذهب الاول لعدم احتياجه الى جواز اعادة المعدوم وانكره الفلاسفة اما الطبعيون
منهم فزعموا ان النفس الناطقة تفنى بالموت لانها المزاج المعتدل او الدم الصالح او الاخلاط المعتدلة او البخار اللطيف الناشي من
القلب فليس عندهم حشر ولا ثواب ولا عقاب واما الالهيون منهم فذهبوا الى ان النفس جوهر مجرد لا تقبل الفناء والحشر
عبارة عما يجري عليها من الفرح والغم بعد مفارقة البدن فانها ان كانت كاسبة للكمالات العلمية والعملية اتصلت بالعقول المجردة
النورانية وشرفت بقرب الحق سبحانه ففرحت بذلك ويتصور كمالاتها فرحا شديدا وذلك هو الجنة وان كانت كاسبة للشرور بعدت
عن عالم القدس واغتمت بذلك ويتصور نقصاناتها غما عظيما وذلك هو النار وزعموا ان كل ما ذكره صاحب الشرع من الانهار والاشجار و
الحور العين والقصور للسعداء والنيران والحيات والعقارب للاشقياء فهو عبارة عن هذا الحشر الروحاني تقريبا الى افهام عوام الامة
واهل السنة يكفرونهم بذلك لان تاويل هذه النصوص القاطعة كانكارها وذهب بعض ائمة الاسلام كالامام الغزالي وصدر الشريعة
الحنفي الى اثبات الحشر الجسماني والروحاني معا ولا باس في ذلك شرعا ومن عجائب القران انه ناطق بهما معا والعبارة واحدة وهذا
احد معجزاته بناء على امتناع اعادة المعدوم اختلفت العقلاء في اعادة المعدوم فقال اكثر المتكلمين جائزة وقال الفلاسفة وبعض
المتكلمين محال وهذا البعض وان اعترفوا بالبعث الجسماني لكن البعث عندهم جمع الاجزاء بعد تفرقها لا ابداعها من العدم بعد اعدامها

واستدل المجوزون بان الامكان الذاتى لا يزول والا لصار الممكن محالا ولجاز انقلاب الواجب ممكنا والممتنع واجبا وهذه سفسطة واستدل
المنكرون بوجوه احدها ان المعدوم لا يقبل الاشارة العقلية فلا يصح الحكم عليه بامكان العود واجيب اولا بالمعارضة وهى ان المعدوم
يمتنع الحكم عليه بامتناع العود لما ذكرتم واورد عليه بانه فى تاويل حكم سلبى فلا يستدعى وجود الموضوع بخلاف الحكم بامكان العود فهو
ايجابى فيستدعيه ودفع اولا بانا ناول امكان العود وبسلب الامتناع وثانيا بالنقض وهو انا نحكم على المعدومات احكاما صادقة
نحو المعدوم والممكن جائز الوجود ومن سيولد يجوز ان يتعلم وثالثا بانا لا نسلم ان المعدوم لا يقبل الاشارة العقلية فان العقل
يشير الى اسكندر وافلاطون اشارة لا شك فيها ورابعا بانا نحكم على الموجودات بانه يجوز عودها بعد فناءها فلا يكون حكما على المعدوم
الوجه الثانى انه لولم يعد الوقت الاول فلا اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من العوارض المشخصة وان عاد فالمبدأ والمعاد واحد
هذا محال واجيب اولا بان الوقت ليس من المشخصات والا لكان زيد اليوم غير زيد الذى كان امس كان بهمن يار المجوسى
تلميذ ابن سينا يزعم الوقت مشخصا وابن سينا ينكره فقال له ان كان الامر كما تزعم فلا يلزمنى جوابك لانى الآن غير الذى
باحثك وانت غير من باحثنى فسكت وعاد الى الحق وثانيا بعد تسليم اعادة الوقت ان المعاد فى الوقت الاول انما يكون مبتدأ لولم
يكن مسبوقا بحدوث آخر واما اذا كان مسبوقا به كان معادا لا مبتدأ وهذا الجواب الزامى والا فاعادة الوقت غير معقولة لان
المحسوس كانوا فى اوقات مختلفة الوجه الثالث ان العدم يبطل ذاته فلا يكون موضوع الوجود للسابق واللاحق شيئا واحدا
لعدم انحفاظ الذات حال العدم واجيب بانها محفوظة فى العلم الالهى فالصورة الثابتة فى العلم هى الرابطة بين وجودى المعاد
وبها يصح الحكم بان هذا المعاد عين ذلك المبتدأ وبهذا يظهر جواب آخر عن الوجه الاول ايضا الوجه الرابع لو اعيد المعدوم بعينه
للزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ولا يمكن التخلل الا بين المتغايرين واجيب اولا بانه فى الحقيقة تخلل زمان العدم بين
زمانى الوجود ولا محال فيه ثانيا بانه يجوز التميز بين المبتدأ والمعاد بعوارض غير مشخصة مع بقاء المشخصات فى الحالين فلا يلزم
التخلل بين الشئ الواحد من كل وجه ودفع بانه انما يدفع التخلل بين الشخص المأخوذ بجميع العوارض وبين نفسه المأخوذة
بجميع العوارض لا بين الذات ونفسها ولا بين المشخصات ونفسها وثالثا بانه لو تم لامتنع بقاء شخص زمانا بوجود الشخص فى
طرفى هذا الزمان فيلزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه ودفع بان المتخلل ما يقطع الاتصال ويقع فى الوسط والشخص الباقى
مستمر الوجود وهو اى امتناع اعادة المعدوم مع انه لا دليل لهم للفلاسفة عليه يعتمد به بل كل دليل لهم عليه مخدوش و
الجملة خبر لا غير مضر خبر هو ما بينهما حال من المستكن فى الخبر بالمقصود وهو البعث لانا لا ندعى الايجاد وبعد الاعدام حتى يضرنا
امتناع اعادة المعدوم لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان بعد ما تفرقت ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك
اعادة المعدوم بعينه اولم يسم اى ليس هذا الجمع والاعادة من قبيل اعادة المعدوم وان سميتموها اعادة المعدوم فلا نجادلكم فى
التسمية فسموها ما شئتم ونظير ذلك ان عمر رضى الله تعالى عنه طلب الجزية من بنى تغلب قالوا لا نعطى الجزية ونعطى الصدقة مضاعفة
فقال هذه جزيتكم فسموها ما شئتم وبهذا اى بما ذكرنا من ان البعث هو جمع الاجزاء الاصلية يسقط ما قالوا اى الفلاسفة انه لو

اكل انسان انسانا بحيث صار جزء منه اى صار الماكول جزء من الآكل فان الغذاء ينقلب دما والدم ينقلب لحما فتلك الاجزاء
اى التى صارت جزء من الآكل اما ان تعاد فيهما اى فى الآكل والماكول معا وهو محال لان الجزء الواحد بعينه لا يكون فى آن واحد
موجودا فى مكانين بالبديهة او فى احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه انتهى شبهة الفلاسفة وذلك اى سقوط ما قالوا
ثابت لان المعاد انما هى الاجزاء الاصلية الثابتة من اول العمر الى آخر عمره لا جميع الاجزاء على عمومها والاجزاء الماكولة فضلة
بالفتح اى زائدة فى الآكل لا اصلية فلا يلزم اعادتها فى الآكل بل انما تعاد فى الماكول ان كانت اجزاء اصلية منه فان قيل
هذا اى القول بالبعث قول بالتناسخ هو انتقال الروح من جسم الى جسم آخر وقد اتفق الفلاسفة واهل السنة على بطلانه وقال
بحقيته قوم من الضلال فزعم بعضهم ان كل روح ينتقل فى مائة الف واربعة وثمانين من الابدان وجوز بعضهم تعلقه بابدان البهائم
بل الاشجار والاحجار على حسب جزاء الاعمال السيئة وقد حكم اهل الحق بكفر القائلين بالتناسخ والمحققون على ان التكفير لانكارهم
البعث لان البدن الثانى اى الاخروى ليس هو الاول اى الدنيوى لما ورد فى الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد كلاهما بالضم
فسكون جمع اجرد وهو من لا شعر على بدنه الا شعر الزينة وامرد وهو من لا لحية له وعن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم اهل الجنة جرد مرد كحلى لا يفنى شبابهم ولا تبلى ثيابهم رواه الترمذى وعن معاذ بن جبل قال يدخل الجنة جردا
مردا مكحلين ابناء ثلثين او ثلث وثلاثين رواه الترمذى وقد يروى فى الحديث المرفوع ان لابراهيم الخليل عليه الصلوة والسلام و
لابى بكر الصديق لحية فى الجنة وقال شيخ الاسلام ابن حجر العسقلانى لم يصح ولا اعرفه فى شئ من كتب الحديث وروى الطبرانى بسند
ضعيف اهل الجنة جرد مرد الا موسى عليه السلام فان له لحية تضرب الى سرته وقال القرطبى ورد فى حق اخيه هارون ايضا وقيل فى
حق آدم وليس شئ من ذلك ثابتا كذا فى المقاصد للامام السخاوى وان الجهنمى ضرسه مثل احد الجهنمى منسوب الى جهنم وهى
النار واصله بير بعيدة القعر والضرس بالكسر السن الطاحنة احد بضمتين جبل بمدينة سمى به لتوحده وانفراده عن الجبال وعن
ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرس الكافر مثل احد وغلظ جلده مسيرة ثلث رواه مسلم اى ثلاث ليال وعنه رفعه ما بين
منكبى الكافر فى النار مسيرة ثلاثة ايام للراكب المسرع رواه مسلم ومن ههنا اى من اجل ان البدن الاخروى غير البدن الدنيوى قال
من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قيل القائل هو العارف جلال الدين الرومى حاشاه ان يرضى بالتناسخ ولكنه
قال ذلك اعتراضا على من يبحث عن هذه الدقائق ولا يكل حقيقة الامر الى الحق سبحانه قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى
مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول واما اذا كان مخلوقا من اجزائه لم يكن فرق بين البدنين الا فى الهيئة والتركيب ليس
هذا تناسخا لان الشخص من اول عمره الى آخره يتغير فى الهيئة تغيرات لا تحصى لا تناسخ اجماعا وان سمى ذلك اى تعلق الروح ببدن
مخلوق من اجزاء البدن الاول تناسخا كان ذلك نزاعا فى مجرد الاسم اى فى ان هذا هل يسمى تناسخا ام لا وليس النزاع فى
الالفاظ بشئ فى امثال هذه المسائل ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن لا من الدلائل العقلية ولا السمعية
بل الادلة من الكتاب والسنة قائمة على حقيته سواء سمى ذلك تناسخا ام لا فالحاصل ان سبب انكار التناسخ هو قيام الادلة على

بطلانه اما هذه الاعادة فقد قامت الادلة على صحتها فليست من التناسخ وان سميتموها تناسخا فلا يضرنا التسمية ولا ننازعكم فيها و
فی هذا المقام ابحاث مهمة البحث الاول ذكر المتكلمون ان البعث هو جمع الاجزاء الاصلية وفی الحديث يحشر المتكبرون امثال الذر
يوم القيمة رواه الترمذی والذر النملة الصغيرة وهی اقل من الاجزاء الاصلية وفی الحديث اهل الجنة على صورة ابيهم ادم ستين
ذراعا كما فی صحيح البخاری وقد صح عظم جسد الكافر عظما فاحشا حتى جاء فی الحديث يعظم اهل النار فی النار حتى ان ما بين شحمة اذن
احدهم الى عاتقه مسيرة سبعمائة عام كما فی المشكوة وهذا اكثر من الاجزاء الاصلية اضعافا مضاعفة والجواب اما عن المتكبرين فانهم يحشرون
ببعض اجزائهم تحقيرا لهم واما عن اهل الجنة فانه ضم اليهم اجزاء جديدة ولا اشكال فی تنعيمها بلا عمل فان فضل الله سبحانه وسيع
واما عن اهل النار فقد استشكلوا ضم الاجزاء الجديدة لانه يلزم تعذيبها بلا ذنب ولهم فی التخلص عنه وجوه احدها ان عظمهم انما هو بانتفاخ
الاجزاء الاصلية واعترض عليه ان الجواهر الفردة لا تقبل الانتفاخ والا انقسمت واجيب بان الحق سبحانه قادر عليه وعندی فيه
بحث لان مذهبهم ان انقسامها محال ثانيها ان العذاب ليس للجسد بل للروح المتعلق به فلا يلزم تعذيب غير العاصی اقول هذا
فی غاية الجودة لكنه يخالف ما عليه المشائخ من ان لكل من الروح والجسد حظا من العذاب ان قلت فما تقول فی قوله تعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها قلت فسر العلماء المغايرة فی الاية بوجوه منها النضج وعدمه قال فضيل بن عياض المحدث والفقيه يجعل النضج
غير نضج ومنها تغير اللون سوادا او بياضا وهو قريب من الاول ومنها تغير الزمان بناء على اعادة المعدوم فی زمان غير زمان الاول ومنها
تغير الوضع كقولك بدلت الخاتم قرطا ثالثها انه لا يقبح من الله سبحانه شیء وفيه نظر لانا لا ندعی ان تعذيب غير العاصی محال بل نقول
منفی سمعا ومعلوم من الضرورة الدينية رابعها ان الاجزاء الزائدة محفوظة عن العذاب انما زيدت تقبيحا للصورة وايلاما للروح و
الاجزاء الاصلية البحث الثانی جاء عن ابن مسعود رضی الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارواح الشهداء عند الله فی حواصل
طير خضر تسرح فی انهار الجنة حيث شاءت ثم تاوی الى قناديل تحت العرش رواه مسلم وهذا تناسخ اجيب بان معناه فی صور طير خضر
كما جاء فی بعض الروايات فعن ابن مسعود رضی الله تعالى عنه ارواح الشهداء عند الله كطير خضر وعن ابن عمر فی صور طير بيض وقال
بعض العلماء يكون حيوة الطائر بروحه القائم به لا بروح الشهيد بل يكون حوصلته مسكنا للروح فتنعيمهم بواسطة تنعيم الطائر البحث
الثالث قد ينسب الى الامام محمد الغزالی انه جوز تعلق الروح فی الحشر ببدن اخر غير بدن الاول لان المثاب المعاقب هو الروح و
البدن كالالة ويرد عليه انه تناسخ وعندی ان هذا القول لو صح عن الامام فليس تناسخا لانه قرر الشارح ان البدن الثانی ان لم
يخلق من اجزاء البدن الاول فهو تناسخ وذلك لان معظم الانكار على اهل التناسخ انما هو لانكارهم الحشر وزعمهم ان الدنيا لا تفنى بل لا
يزال الارواح تنتقل من بدن الى بدن وما نقل عن الامام ليس كذلك والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق الوزن
مبتدأ ويومئذ خبره والحق صفة الوزن ای الوزن الحق كائن يوم اذ نسأل الامم والرسل لم يرض المحققون كون الظرف متعلقا بالوزن
والحق خبرا زاعمين ان تعريف الخبر يفيد القصر فيكون المعنى الوزن فی ذلك اليوم هو الحق لا غير الوزن او الوزن فی ذلك اليوم هو حق
لا باطل والاول غير صحيح والثانی غير مراد بل المراد هو الاخبار بان الوزن الحق يقع فی الاخرة كقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة

هذا محصل كلامهم وقال بعضهم الحق خبر لمحذوف اى هو الحق وقال مكى وصاحب اللباب الحق بدل من الضمير فى الظرف والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته ولكن قد كشف الاحاديث عنها فهو ميزان له لسان وكفتان توضع الحسنات فى احدهما والسيئات فى الاخرى فان ثقلت الحسنات نجى وان خفت هلك وعن ابن عباس قال عمود الميزان مسيرة خمسين الف سنة احدى كفتيه من نور والاخرى من ظلمة هذا ان صح سنده فليس انكشاف الكفتين على اهل المحشر ببعيد عن القدرة وههنا مسائل الاولى قال بعضهم الميزان خاص بالمومنين لان الكفار قد حبطت حسناتهم وبهذا فسر بعضهم قوله تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا وقال قوم يوزن اعمالهم ويخفف عذابهم على حسب حسناتهم مع انها محبطة فى حق دخول الجنة كتخفيف ابى طالب يدل عليه قوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم فى جهنم خالدون الثانية اختلف فى حال من استوت حسناته وسيئاته فقيل يوقف على الاعراف وقيل ناج لقوله تعالى واخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا واخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم الثالثة اختلف فى ان الميزان واحد ام موازين لقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة والجمهور على الاول وان الجمع للتعظيم اوهو جمع موزون لا ميزان الرابعة قالوا الوزن اخر قائم المحشر لقوله تعالى فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون وقال ابو المعين وهو على الصراط فمن ثقلت حسناته نجى ومن خفت حسناته سقط فى النار الخامسة قيل الميزان بيد الرحمن لحديث نواس بن سمعان مرفوعا الميزان بيد الرحمن يرفع اقواما ويضع اخرين يوم القيمة وقيل بيد جبرئيل لحديث حذيفة بن يمان ان جبرئيل صاحب الميزان ولا منافاة اذ كل شئ بيد الرحمن والحديث متشابه ينبغى السكوت عن الكلام فيه وانكره المعتزلة زاعمين انه عبارة عن العدل فى الحكم او عن جزاء الاعمال لان الاعمال اعراض والعرض لا يبقى زمانين واعادة المعدوم محال وان امكن اعادتها بالفرض لم يكن وزنها لان الوزن من خواص الاجسام الثقيلة ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب عن الشبهة الاولى انه قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن فلا اشكال لحديث عبد الله ابن عمرو بن العاص عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان رجلا من امتى ينشر عليه تسعة وتسعون سجلا كل سجل مد البصر ثم يقول اتنكر من هذا شيئا اظلمك الكتبة الحافظون فيقول لا يارب فيقول ان لك عندنا حسنة فتخرج بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فوضع السجلات فى كفة والبطاقة فى كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة رواه الترمذى واختصرناه واجيب بوجوه اخر احدها ان الميزان ما يعرف به مقادير الاعمال من حيث القلة والكثرة اما الخفة والثقل فعبارة عنهما ولا يخفى انه يشبه تاويل المعتزلة ويرجع الى انكار الميزان ثانيها قيل ان الحسنات تجعل اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واستشكله بعض العقلاء بان انقلاب العرض جوهرا محال واجيب بالمنع كما ان الماهية الواحدة تكون جوهرا بحسب الوجود الخارجى وعرضا بحسب الوجود الذهنى وعندى ان تلك الاجسام من عالم المثال وهو عالم جسمانى محجوب عن الابصار وفيه مثال كل شئ من الجواهر والاعراض ويكون امثال الاعراض المعانى الغير المحسوسة اجساما فى هذا العالم وقد نطقت النصوص باثباته ففى الحديث الرحم معلقة بالعرش تقول من وصلنى وصله الله ومن قطعنى قطعه الله رواه البخارى ومسلم وقد افردنا فى جمعها رسالة واستدل السيوطى على اثباته بقوله تعالى ثم عرضهم على الملئكة قائلا ان عرض المعانى كالجوع والفرح لا يعقل الا بجعلها اجساما ثالثها قيل ان اشخاص المكلفين توزن مستدلين بقوله عليه الصلوة و

السلام انه ليأتى العظيم السمين لا يزن عند الله جناح بعوضة وبحديث عبد الله بن مسعود رضه انه صعد شجرة وكان ضعيف الساقين
فقال النبى صلى الله عليه وسلم اتعجبون من دقة ساقيه وانهما اثقل عند الله فى الميزان من السموات والارض كذا فى التبصرة ولعل الاول عبارة
عن الهوان والذل والثانى عن اعمال الساقين من القيام فى الصلوة والمشى الى الجهاد وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض
جواب عن قولهم وزنها عبث بوجهين احدهما لا نسلم ان افعال الحق سبحانه للاغراض فعلى هذا لا يجوز ان يسال عن اغراض افعاله بل افعاله
حسنة لذاتها واعلم ان المعتزلة على ان الله تعالى لا يفعل الا لغرض مستدلين بان الفعل بلا غرض عبث واجيب بان معنى العبث ان
كان هو الخالى عن الغرض فهو عين المدعى وان كان غيره فلا بد من بيانه وخالفهم الحكماء واهل السنة ثم الاشعرية على ان كون فعله معللا
بالغرض محال مستدلين اولا بانه لو فعل لغرض كان ناقصا فى ذاته مستكملا بهذا الغرض وثانيا بانه قادر على تحصيل الغرض ابتداء
فلا معنى لجعله غاية فيلزم حكم العبث الذى فررتم منه والماتريدية على ان التعليل بالغرض ليس بلازم وهو مختار الشارح فى التهذيب
مستدلين بانه لو كان كل فعل لغرض لزم التسلسل فوجب الانتهاء الى ما لا غرض فيه انما قالوا بعدم لزوم الغرض لا بنفى الغرض مطلقا
لزعمهم ان تعليل البعض ثابت بالنص والاجماع كتائيد الانبياء بالمعجزات للتصديق وايجاب الحد للزجر عن المعاصى ويفارقون المعتزلة
بان التعليل عندهم تفضل واحسان على العباد لمصالحهم وعند المعتزلة واجب اجيب بان التصديق والزجر ليس غرضا داعيا الى
الفعل بل هو منفعة تابعة له لعل فى الوزن حكمة لا نطلع عليها جواب ثان وقال الله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا وعدم اطلاعنا
عليها لا يوجب العبث وقال بعض المحققين الحكمة فيه اظهار العدل على الخلائق وقطع معذرة العصاة والكتاب اى ترجمة الكتاب
المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم قيل الظاهر كلمة او لمنع الخلو بدل الواو لان الصحيفة اما مشتملة على الطاعات فقط واما على
المعاصى فقط واقول المراد بالكتاب الجنس وهو مشتمل على القسمين معا واعلم ان الحق سبحانه وكل بكل مكلف ملكين يكتب احدهما حسناته
والآخر سيأته وعن ابى امامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كاتب الحسنات على يمين الرجل وكاتب السيئات على يساره وكاتب
الحسنات امير على كاتب السيئات فاذا عمل حسنة كتبها صاحب اليمين عشرا واذا عمل سيئة قال صاحب اليمين لصاحب الشمال دعه سبع
ساعات لعله يسبح او يستغفر رواه محى السنة فى المعالم وقال عكرمة لا يكتبان الا ما فيه اجر او وزر وقال مجاهد يكتبان حتى انينه فى
مرضه وقال بعضهم يكتب المباحات فيجعل مع الحسنات ان قلت ومع السيئات ان غلبت يؤتى للمؤمنين بايمانهم والكفار بشمائلهم
ليقرأ كل واحد ما عمل فيتذكره بعد ما نسى ويعترف ووراء ظهورهم اى خلفها وهذا بان يجعل يمنى الفجار الى عنقه ويجعل يسراه الى ظهره
فيجعل فيها الكتاب حق لقوله تعالى ونخرج له اى للانسان يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا اى مكشوفا غير مستور وهما صفتان لكتاب
او الثانى حال من الضمير المنصوب ولقوله تعالى فاما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا سهلا وعن عائشة رضه قالت يا نبى الله
ما الحساب اليسير قال ان ينظر فى كتابه فيتجاوز عنه ومن نوقش فى الحساب يا عائشة يومئذ هلك رواه احمد ههنا بحث وهو ان
النصوص ناطقة بنجاة اصحاب اليمين وعذاب اهل الشمال فمن اى الفريقين عصاة المؤمنين المعذبين واجيب بانهم من اصحاب
اليمين وان عذبوا فمآلهم الى النجاة واما الحساب اليسير فمن باب وصف الكل بوصف البعض واجاب بعضهم بان العصاة المعذبين يؤتون

الكتب باياتهم بعد الخروج من النار اجاب آخرون بان
وسكت المص عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب لان قرائة الكتاب من جملة الحساب او من مقدماته قيل كان الافضل ان يقال
اكتفاء بالسوال واجيب بان الحساب يذكر فى القرآن مع الكتاب كالآية المذكورة فى الشرح وانكره المعتزلة وفسروا الكتاب بنفس
المكلف المنقوشة باعمالها الراسخة فيه زعما منهم انه عبث لان الحق سبحانه عالم باعمالهم والجواب ما مر وهو انا لا نسلم ان افعاله تعالى
للاغراض ولو سلم فلعل فى الكتاب حكمة لا نعرفها والسؤال حق هو ان يسال العباد عن اعمالهم قال الله تعالى فلنسئلن الذين ارسل
اليهم ولنسئلن المرسلين وقال الله تعالى وقفوهم انهم مسئولون ان قلت فما معنى قوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا
جان قلنا هذا بعد ما تم السوال والحساب امر المجرمين بادخال النار لقوله عليه الصلوة والسلام ان الله يدني العبد المؤمن اى
يقربه من جنابه الاقدس قربا لا يعرف حقيقته فيضع عليه كنفه مستعار من كنف الطائر وهو جناحه فمن عادة الطير ستر الفراخ
بالجناح ويستره عن الخلائق كيلا يخجل فيقول له اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول العبد نعم اى رب اى كلمة نداء ورب
بكسر الباء وحذف الياء حتى قرره اى يذكره الله سبحانه ذنوبه حتى جعله مقرا بذنوبه ورأى ظن الرجل انه قد هلك اى يعذبه الله
تعالى بما ظهر من ذنوبه قال سترتها عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى
مجهول والمنادى هم الملائكة لهم على رؤوس الخلائق وذلك لان الصوت الفوقانى اشد ظهورا واجهر هؤلاء الذين كذبوا على ربهم بيان
للنداء اى افتروا على ربهم الاديان الباطلة ونسبوها الى الله سبحانه الا لعنة الله على الظالمين اى عليهم ولكن وضع الظاهر موضع
موضع المضمر ذما لهم بالظلم وكل من عصى الله سبحانه فهو ظالم على نفسه ولعل المراد ههنا هو الكفر والشرك لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم والحديث
رواه البخارى ومسلم عن ابن عمر الى قوله الظالمين والحوض حق لقوله تعالى انا اعطينك الكوثر فوعل من الكثرة واصله الشئ الكثير جدا ثم شاع
فى الخير الكثير وسمى الشارع به ماء مباركا يشرب به المومنون يوم القيمة وكلام الشارح مبنى على ان الحوض هو الكوثر ولكن فيه خلاف العلماء قال
عطاء فى الآية الكوثر حوضه لكثرة واردية وقال الجمهور متغايران فالحوض فى المحشر لحديث انى لاصد الناس عنه كما يصد الرجل ابل الناس
عن حوضه رواه مسلم اراد الكفار فلا سبيل لهم الى الجنة اما الكوثر ففى الجنة لحديث بينا انا فى الجنة اذا انا بنهر فقال جبرئيل هذا الكوثر الذى اعطاك
ربك رواه البخارى وجمع بعضهم بان منبع الكوثر هو الحوض فيصح الحكم بالاتحاد وهذا جمع جيد لكن الامر بالعكس ففى الحديث اعطانى الكوثر
نهر من الجنة يسيل فى حوضى ذكره القاضى عياض فى الشفاء وفى حديث آخر يجرى فى الحوض ميزابان يمدانه من الجنة رواه مسلم فهذا هو
الجمع الصحيح وذكر الامام الزاهد فى تفسيره ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتى بحيث كان النبى صلى الله عليه وسلم فى المحشر او فى الجنة ولكن الامام
الزاهد لا يبالى بذكر الموضوعات بقى ههنا بحث وهو ان الكوثر فسر بوجوه أخر فعن مغيرة من قوله الاسلام كما فى العين المعانى وعن عكرمة
النبوة وعن ابى بكر بن عياش كثرة الامة وعن الحسن القرآن وعن ابن عباس الخير الكثير وعن جعفر الصادق نور القلب وعنه شفاعة
الامة وقيل كثرة المعجزات وقيل كثرة نعمها الائمة وقيل كلمة لا اله الا الله وقيل شهود الوحدة فى الكثرة ومعرفة الكثرة بالوحدة وقد تقرر
انه لا استدلال مع الاحتمال قلت هذه الاقوال لا تنافى حديث الحوض ونهر الجنة لا ينافى بعضها بعضا بل الكوثر هو الخير الكثير كل ما ذكر من الخير الكثير ومن بعيد

ابن جبیر انہ لما فسر الکوثر فی الآیۃ بالخیر الکثیر قیل لہ یقول ناس ہو نہر فی الجنۃ قال ہو من الخیر الکثیر کذا فی صحیح البخاری ولقولہ علیہ السلام
حوضی مسیرۃ شہر ای ذو مسافۃ شہر وقد وردت الاحادیث فی مسافۃ الحوض علی مقادیر مختلفۃ والمقصود بیان سعۃ مقدارہ لا التعیین
فلا تخالف وزوایاہ جمع زاویۃ وہو بالفارسیۃ کنج وگوشہ سواء ای متساویۃ والمراد الحوض مربع ویجوز ان یراد انہ متساوی الطول والعرض
ماؤہ ابیض من اللبن قال البصریون اسم التفضیل لا یشتق من الالوان وخالفہم الکوفیون وہو الصحیح لہذا الحدیث المسند الی افصح
العرب ومن خطأ النحاۃ انہم لا یحتجون بامثالہ ولو سمعوہ من بدوی لا یعرف الا بعر الابل لاتخذوہ حجۃ وریحہ اطیب من المسک و
کیزانہ بکسر الکاف جمع کوز کنجوم السماء فی الکثرۃ والنورانیۃ من یشرب بالرفع علی ان من موصولۃ او مجزوم علی انہا شرطیۃ منہا ای
من الکیزان فلا یظمأ ابدا رواہ البخاری ومسلم عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص فان قلت الشرب من اعظم انواع اللذۃ فانقطاعہ مما لا
ینبغی باہل الجنۃ اجیب بوجہین احدہما انہ لا یظمأ ما دام فی عرصات المحشر ثانیہما انہ یجوز ان یکون الشرب بعدہ للتنعیم لا للعطش
بل لا ینبغی بان یکون فی الجنۃ جوع ولا عطش لانہما من العذاب والاحادیث فیہ کثیرۃ بل صرح القاضی عیاض بتواترہا وذکر من
رواہا سبعۃ وعشرین من الصحابۃ ومنہم ابوبکر وعمر وعائشۃ رض وفی ہذا المقام بحث شریف القدر وہو ان الحوض قبل الصراط او بعدہ
فقال بعضہم الحوض مقدم بوجہین احدہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال انی لاصد الناس عنہ رواہ مسلم وفسر الناس بالکفار وہم لا
یجاوزون الصراط ثانیہما قولہ صلی اللہ علیہ وسلم انا فرطکم علی الحوض من ورد شرب ومن شرب لم یظمأ ابدا ولیردن علی اقوام اعرفہم ویعرفونی
ثم یحال بینی وبینہم فیقال انک لا تدری ما احدثوا بعدک رواہ مسلم وفسر الاقوام بالمرتدین وقال بعضہم الصراط قبل الحوض بوجہین
احدہما انہ لا ظمأ بعد الحوض وقد صح ان بعض عصاۃ المومنین یسقطون من الصراط فی النار واجیب اولا بان من شربہ لم یعذب
بالظمأ ولو دخل النار وثانیا بان من قدر دخولہ النار لم یشرب منہ ثانیہما حدیث انس قال سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یشفع لی یوم
القیامۃ قال انا فاعل قلت یا رسول اللہ فاین اطلبک قال اطلبنی اول ما تطلبنی علی الصراط قلت فان لم القک علی الصراط قال
فاطلبنی عند المیزان قلت فان لم القک عند المیزان قال فاطلبنی عند الحوض رواہ الترمذی وقال غریب واجیب بان الطلب
فی الامکنۃ المترتبۃ یجوز ان یبتدئ من اول الامکنۃ او اٰخرہا بل الافضل فی الطلب ہو البدء من الاٰخر لانہ لا یکون فیہ احتمال
عدم الادراک بخلاف البدء من اول الامکنۃ فانہ یحتمل ان یسبق المطلوب فلا یدرک فی مکان قط ہذا ملخص ما ذکرہ العلماء و
الاحسن ان الورود علی الحوض مرتان قبل الصراط وبعدہ واللہ سبحانہ اعلم والصراط حق وہو جسر بکسر الجیم بالفارسیۃ پل ممدود
علی متن جہنم ای علی ظہرہا ادق من الشعر واحد من السیف قال ابو سعید الخدری الصحابی بلغنی ان الجسر ادق من الشعر
واحد من السیف رواہ مسلم وہذا فی حکم المرفوع یعبرہ اہل الجنۃ وتزل بہ اقدام اہل النار من الکفار وبعض عصاۃ المومنین و
انکرہ المعتزلۃ وقالوا الصراط عبارۃ عن الصراط المستقیم الشرعی المتوسط بین الافراط والتفریط والدقۃ والحدۃ عبارۃ عن
صعوبۃ الاستقامۃ علیہ لانہ لا یمکن العبور علیہ لدقتہ وحدتہ وان امکن فہو تعذیب للمومنین لان العبور علیہ مشقۃ شدیدۃ
والجواب ان اللہ تعالی قادر علی ان یمکن من التمکین وہو الاقدار ای یجعلہم قادرا من العبور علیہ ویسہلہ علی المومنین حتی ان منہم

من يجوزه بمرعليه كالبرق الخاطف لخطف السلب البرق الشديد يغلب البصر فكانما يسلبه وهذا عبارة عن السرعة الشديدة ومنهم
كالريح الهابة اى السريعة من الهبوب بالضم وهو سرعة الريح ومنهم كالجواد المسرع بالفتح الفرس السريع الى غير ذلك مما ورد فى
الحديث ومنهم كالطير ومنهم كاجود الابل ومنهم كالشاد والشد بالفارسية دويدن ومنهم كالماشى فهذا حال عبور الصلحاء واما
غيرهم فمنهم من يزحف على اليد كالصبى بل روى ان بعضهم يعبره على وجهه ثم العابر اما يمر سالما واما يمر مجروحا من شوك وكلاليب
على جانبى الصراط ويسقط بعض المومنين العصاة فى النار الى ان ينجيه الله سبحانه والتفصيل فى كتب الحديث والجنة حق والنار
حق لان الآيات والاحاديث فى شانهما اشهر من ان يخفى واكثر من ان يحطى بالاحصاء ثم دن وهذا التركيب من المشكلات لان
ان مصدرية فيكون المعنى اشهر من الخفاء واكثر من الاحصاء ويوجه بان المصدر يتاول باسم الفاعل فى الاول واسم المفعول فى
الثانى تمسك المنكرون هم الفلاسفة زعموا ان كل ما جاء فى النصوص من ذكر الجنة والنار فهو ماول باللذة والالم العارضين
للروح من تصور كمالاتها ونقصاناتها وهذا التاويل يكفرهم لانه كانكار النصوص بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات و
الارض قال الحق سبحانه وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والارض قال بعض المفسرين اريد بالعرض السعة قال
بعضهم اريد مقابل الطول وعن كريب قال ارسلنى عبد الله بن عباس الى رجل من اهل الكتاب اساله عنه فاخرج اسفار
موسى فقال سبع سموات وسبع ارضين تضم كما تضم الثياب بعضها الى بعض فهذا عرضها واما طولها فلا يقدر قدره الا الله سبحانه
كذا فى الدر المنثور وهذا اى وجود الجنة الموصوفة فى عالم العناصر هو ما فى جوف فلك القمر فانهم زعموا ان الافلاك والعناصر كرات
يحيط بعضها ببعض كطبقات البصل وان العناصر الاربعة كرات يحيط بها فلك القمر وان الارض اوسط الكل محال لان عالم العناصر اصغر
من فلك القمر الذى هو اصغر السموات وفى عالم الافلاك او فى عالم آخر خارج عنه اى عن عالم الافلاك مستلزم لجواز الخرق لان
المكلفين هم فى جوف فلك القمر والجنة خارجة عنه فوصولهم اليها مستلزم لخرق بعض الافلاك ان كانت الجنة فى الافلاك ولخرق جميع
الافلاك ان كانت خارجة عن الافلاك والالتيام ذكره استطرادى لازدواجه مع الخرق فى مباحث الكتب الحكمية وذلك لان قوما ذهبوا
الى ان الكواكب تسير فى الافلاك الساكنة بان تخرقها ويلتيم الخرق كسير السمك فى الماء فعارضهم الحكماء بان هذا الخرق والالتيام محال وقد
يراد بالالتيام كونها مادة لجسم آخر يحصل منها كحصول المواليد من العناصر وعلى الوجهين لا ضرورة فى ذكره وهو اى خرق الفلك باطل قلنا
هذا اى بطلان الخرق مبنى على اصلكم الفاسد اراد جنس اصولهم واعظمها وهو ان الواجب تعالى موجب غير مختار ويجوز ان يكون المعنى
ان هذا الدليل مبنى على اصلكم الفاسد هو بطلان الخرق وقد تكلمنا عليه فى موضعه اى ابطلناه فى الكتب المبسوطة وتفصيل هذا البحث
ان الفلاسفة استدلوا على امتناع الخرق بوجوه احدها ان الفلك متحرك بالاستدارة ففيه مبدء حركة مستديرة والخرق لا يمكن الا بحركة
مستقيمة فى اجزاءه فيلزم ان يكون فيها مبدء حركة مستقيمة فى اجزاءه فيلزم ان يكون فيها مبدء حركة مستقيمة فيجتمع النقيضان اجيب
بانا لا نسلم ان فيه مبدء حركة بل القادر المختار يحركه بارادته ولو سلم ان فيه مبدء فالمختار قادر على اعدام مبدء المستديرة وايجاد مبدء المستقيمة
ثانيها ان الفلك حى مطيع لما اوحى الله تعالى اليه والخرق فى بدن الحى يوذى فتعذيب الحى المطيع ينافى الحكمة واجيب بانا لا نسلم ان كل خرق

يوجب بل لا بجماع بارادة الحق سبحانه ويدل عليه ان الغذاء يحدث بنفوذه في البدن تفريقات لا تحصى بلا اجماع ولو سلم فيجوز ان يكون خرقها بعد موتها ثالثها ان الزمان مقدار حركة الفلك فلو فسد الفلك انقطع الزمان وانقطاعه محال والا لكان عدمه متاخرا عن وجوده وهذا التاخر لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجود الزمان من فرض عدمه اجيب بان الزمان موهوم عندنا ولو سلم انه مقدار الحركة فان افلاطون ذهب الى انه جوهر مجرد ولو سلم فهو عندكم مقدار حركة الفلك الاعظم المحيط بجميع الافلاك فيجوز خرق غيره وايضا لا نسلم ان التاخر زماني بل ذاتي والخرق لا يمنع حركة الفلك وايضا يجوز ان يعدم القادر المختار الفلك الحافظ للزمان بحركته ويوجد فلكا آخر يحفظه بحركته في هذا الآن بعينه وههنا فوائد شريفة الفائدة الاولى زعمت الفلاسفة ان وجود عالم آخر وراء هذا العالم الفلكي والعنصري محال ولم ياتوا بدليل قوي وقال ابو الحسن الرفاعي قدس سره ان لله تعالى بحرا من رمل يجري مجرى الريح العاصفة منذ خلق الله السموات والارض الى يوم القيمة وللحق سبحانه بعدد كل ذرة منها دنيا مثل دنياكم هذه وما من ساعة من ليل ولا نهار الا وفيها تقوم قيامة على قوم وتنصب ميزان وصراط ويدخل قوم الجنة والنار انتهى وما يعلم جنود ربك الا هو الفائدة الثانية تكلم اهل السنة في امكان الجنة فقيل على السماء الرابعة ودفعه صاحب المدارك بقوله تعالى عرضها كعرض السماء والارض والصحيح انها على السماء السابعة واما النار فالمشهور في الشرح انها تحت الارضين وقال الشارح في التهذيب الحق التوقف هما اي الجنة والنار مخلوقتان الآن ظرف بمعنى الزمان الحالي وقيد به لان اسم المفعول مشترك بين الحال والاستقبال والمطلوب هو الاول موجودتان تكرير وتوكيد لقوله مخلوقتان وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة وبها يثبت وجود النار اذ لا قائل بالفرق واجيب بانها كانت من بساتين الارض بالشام او العراق او بين فارس وكرمان ودفعه بعضهم بان قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا يدل على انها في السماء ورد بانه يحتمل ان يكون على راس جبل او يراد الهبوط في الرتبة قال المحققون اطباق السلف على انها الجنة الموعودة للمومنين يقطع خرافات المعتزلة واما احتجاجهم بان اسكانهما الجنة بلا سبق عمل ينافي الحكمة فشديد البطلان لان نفس العمل غير محقق والايمان اعظم الحسنات ولان حصول الجنة وعلمهما بكونهما بلا عمل والآيات الظاهرة في اعدادهما دليل ثان والاعداد تيار كردن مثل اعدت اي الجنة للمتقين واعدت اي النار للكافرين قيل فيه بشارة لدلالته على ان النار انما خلقت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر رد لجواب المعتزلة وحاصل الجواب انه تعبير عن المستقبل بلفظ الماضي للتنبيه على حقيقة الوعد والوعيد كقوله نفخ في الصور وحاصل الرد انه لا ضرورة في التاويل وانما عدلنا عن الظاهر في قوله نفخ في الصور للضرورة فان عورض ما ذكر من الآيات الواردة بلفظ الماضي بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة مبتدأ والخبر نجعلها اي نخلقها للذين لا يريدون علوا اي تكبرا في الارض ولا فسادا بالكفر والظلم على العباد والمعارضة اقامة الدليل على نقيض ما ادعاه الخصم اي ان عورض لفظ الماضي بلفظ المستقبل الدال على انها غير مخلوقة الآن قلنا في جواب المعارضة يحتمل الحال والاستمرار اي لا نسلم ان المضارع للاستقبال فقط كما ادعى المعارض بل يستعمل في الحال حقيقة وفي الاستمرار مجازا شائعا كقوله تعالى يسبح لله ما في السموات وفيه بحث لان احتمال الحال لا يساعدنا كما لا يساعدهم والاستمرار مجاز فللمخالف ان يقول لا ضرورة في العدول عن الظاهر والجواب انه ذكر احتمال الحال جدلا ليسكت الخصم ثم ذكر الاستمرار الذي هو الاحتمال المساعد ارشادا لطالب الحق ولو سلم ان معارضتكم تامة ودافعة

لاستدلالنا بلفظ الماضی فقصة آدم علیه السلام تبقی سالمة عن المعارض اذ قلت هذه الآیة کما تعارض آیة الاعداد فهی معارضة لقصة آدمؑ ایضا اجیب بان الاستدلال بلفظی الماضی والمستقبل کلیهما ظنی فاعتبر المعارضة بینهما اما قصة آدم علیه السلام فقطعیة لا یعارضها الظنی واعلم ان اوضح الاجوبة عن المعارضة هو انا لا نسلم ان الجعل تام بمعنی الخلق بل هو ناقص بمعنی التملیک ومن الفاظ الهبة جعلت الدار لزید ومایقال من ان المتبادر من جعل الدار لزید تمکینه من التمکن فیها وهذا المعنی لازم بوجود الجنة والحمل علی التمکن بالفعل عدول عن الظاهر فتحکم لا یرضاه العقل السلیم ولا لذة للعباد علی ان یسکنوا الجنة قبل الوقت المعلوم وههنا بحث وهو ان الشارح اقتفی صاحب المواقف واکتفی بدلیلین یشغب فیهما المخالف والاوضح هو الاستدلال باجماع السلف والاحادیث البالغة مبلغ التواتر المعنوی کاحادیث رؤیة النبی صلی الله تعالی علیه وسلم الجنة لیلة المعراج واحادیث عذاب القبر ونعیمه الناطقة بان المیت یکشف علیه الجنة والنار مقاصلحا اوطالحا لیتضاعف سرور المؤمن وغم الکافر قالوا ای المعتزلة وهذا الدلیل لابی هاشم لوکانتا موجودتین الجاز هلاک اکل الجنة الاکل بضمتین ای ماکولها من الثمار لقوله تعالی اکلها دائم لکن اللازم وهو عدم جواز هلاکه باطل لقوله تعالی کل شیئ هالک ای فان الا وجهه ای ذاته تعالی والتعبیر عن الذات بالوجه شائع قلنا لاخفاء فی انه لا یمکن دوام اکل الجنة بعینه لان الماکول منه یهلک بالاکل فعلم ان الآیة متروکة الظاهر وانه لیس المراد دوام کل فرد من الاکل وانما المراد الدوام بانه اذا فنی منه شیئ جیئ ببدله فالمراد هو الدوام العرفی وهو عدم الانقطاع زمانا یعتد به کما یقال دام الحرب بینهم وهذا لا ینافی الهلاک لحظة ای طرفة عین واجاب بعض المحققین بحمل الدوام علی الحقیقی والاکل علی نوعه والهلاک علی هلاک الاشخاص وهذا بان یهلک کل شخص من الاکل بعد وجوده مثله فیهلک الاشخاص ویدوم النوع ولا ینقطع لحظة وهذا ارفق بمذهب اهل الظواهر علی ان الهلاک لا یستلزم الفناء جواب ثان بل یکفی الخروج عن الانتفاع به وهو الاکل کقولهم هلک الطعام اذا لم یصلح للاکل والحاصل انه یجوز ان یفسد صورة الاکل بتفریق اجزائه وبتخییرطعمه بحیث لا یصلح للاکل ولا یفسد مادته فیکون الاکل دائما بمادته مع هلاک صورته فی بعض الاوقات کما اذا فرضنا ترکیب السریر فیکون هالکا بزوال صورته وباقیا ببقاء مادته ولو سلم ان اکلها دائم بصورته ولا یجوز خروجه عن الانتفاع به فیجوز ان یکون المراد لقوله تعالی کل شیئ هالک الا وجهه ان کل ممکن فهو هالک فی حد ذاته بمعنی ان الوجود الامکانی بالنظر الی الوجود الواجبی کالعدم ومن ههنا قیل الوجود بین العدمین کالطهر بین الدمین وقال الامام الغزالی الممکن فی حد ذاته هالک دائما لا انه یهلک ویدل علی ذلک الجملة الاسمیة الدالة علی الاستمرار وقال الحکماء الممکن فی نفسه لیس وبالواجب ایس وبهذا ظهر معنی الحدیث اصدق کلمة قالها الشاعر کلمة لبید الا کل شیئ ما خلا الله باطل رواه البخاری ومسلم وههنا وجهان آخران للجواب احدهما ان الجنة اذا خلقت یوم القیمة فهی شیئ تدخل تحت قوله تعالی کل شیئ هالک الا وجهه فیجب هلاکها بعد خلقها یوم القیمة فالالزام مشترک واجیب بان المراد هی الاشیاء الموجودة فی الدنیا فقط بقرینة ان الآخرة دار البقاء ودفع بانه تخصیص بقرینة خارجیة فنحن ایضا نخصه بغیر الجنة والنار بقرینة الآیات والاحادیث الدالة علی وجودهما مع قوله اکلها دائم ثانیهما قال ابو العالیة المفسر التابعی کل شیئ هالک الا ما ارید به وجهه ای کل شیئ من الدنیا ضائع الا عمل الصالح بقی ههنا شبهتان للمعتزلة الاولی خلق الجنة والنار قبل یوم الجزاء عبث فانما بعد

تسليم القبح العقلي ان بعض السعداء كالشهداء يدخلون الجنة عقيب الموت وبعضهم ينظرون الى زهرتها ونعيمها فيجدون روحها ويفرحون برؤية مكانهم وبعض الاشقياء يدخلون النار عقيب الموت وبعضهم ينظرون اليها ويجدون سمومها ويغتمون برؤية مكانهم كما جاء في الاحاديث الصحيحة الثانية قال الحق سبحنه سارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض وانما يكون عرضهما عرضهما اذا وقعت في مكانهما وذلك انما يمكن بعد فنائهما لان تداخل الاجسام محال اجيب بان المعنى عرضها كعرض السماء والارض كما صرح به في الاية الاخرى نحو بيد اسن ذلك لانه يستحيل ان يكون عرضها عرضهما ولو بعد الفناء لاستحالة قيام عرض واحد شخصي بمحلين باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما اى دائمتان لا يطرأ اى لا يعرض عليهما عدم مستمر لا دائما ولا زمانا يعتد به لقوله تعالى في حق الفريقين اى اهل الجنة والنار خالدين فيها ابدا اى في الجنة او في النار والخلود فيهما لا يتحقق الا بخلودهما ولما كانت ههنا مظنة سوال وهو ان الحكم بعدم فنائهما في قوله كل شئ هالك الا وجهه اجاب بقوله واما ما قيل القائل بعض اهل السنة من انهما تهلكان بعد فناء الدنيا وقبل الحشر ولو لحظة تحقيقا علة لقوله قيل او لقوله تهلكان بمحاذاة لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى وهو عدم عروض العدم المستمر على انك قد عرفت انه لا دلالة في الاية على الفناء لجواز ان يراد بالهلاك عدم الاعتداد بالوجود الامكاني وذهب الجهمية فرقة من المبتدعة الجبرية منسوبة الى جهم بن صفوان الترمذي وقيل منسوبة الى جهم اسم موضع والصحيح هو الاول الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وقد يستدل على ذلك بوجوه احدها ان وجود ما لا يتناهى محال اجيب بان دوامهما لا يستلزم وجود ما لا يتناهى بل كل ما يدخل تحت الوجود بعد البعث فهو متناه ثانيها ان افعال القوى الجسمانية متناهية لان قوة نصف الجسم اقل افعالا من قوة مجموعه فاذا تناهت افعال قوة نصف منه تناهت افعال قوة النصف الاخر ايضا فيلزم تناهي افعال قوة المجموع واجيب بوجوه كثيرة واوضحها ان فياض القوى سبحنه مختار فهو قادر على ان يخلق في الجسم قوة لا تنقطع افعالها ثالثها ان دوام الاحراق مع الحيوة سفسطة اجيب اولا بانا نمنع اشتراط اعتدال المزاج في الحيوة وثانيا بانه يجوز ان يخلق الله سبحانه في الحي قوة تمنع فساد الاجزاء التي يقوم بها الحيوة والسمندل اوضح دليل على امكانه رابعها ان النار تفني الرطوبات فيجب الانتهاء الى تفرق اجزاء الابدان لان الرطوبة هي الجامعة لها اجيب بان القادر المختار جل ذاته يحفظ الرطوبات عن الفناء والاجزاء عن التفرق والحيوة مع التفرق وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع الامة وكذلك قول ابي الهذيل العلاف المعتزلي ان اهل الجنة والنار تنقطع حركاتهم ويصيرون الى جمود دائم فيجتمع في هذا السكون اللذات لاهل الجنة والالام لاهل النار مستدلا بان تسلسل الحركات محال ببرهان التطبيق وقد عرفت ان الدوام لا يوجب وجود حركات غير متناهية ولو سلم لزمه المحال في السكونات ايضا ليس عليه شبهة اى دليل ضعيف فضلا عن حجة اى دليل قوي وهذا النفي مبني على عدم الاعتداد بالشبهات المذكورة وقد مر تركيب فضلا في بحث عذاب القبر وحاصله المبالغة في نفي الحجة وفي هذا المقام فوائد مستطرفة الاولى تحيرت الافهام في قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما يريد واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وذكر المفسرون فيه وجوها احدها ان المستثنى في الموضعين فساق الموحدين

سعدوا بالايمان وشقوا بالعصيان فيفارقون الجنة ايام عذابهم والتابيد من مبدء معين وهو دخول اهل الطاعة الجنة والتقسيم لمنع الخلو فلا يمتنع اجتماع القسمين ثانيها ان المستثنى مدة توقفهم للحساب اولبثهم في الدنيا ثالثها ان اهل النار يخرجون من النار احيانا الى الزمهرير واهل الجنة ينعمون بما يشغلهم عن الجنة وهو الرؤية رابعها الا بمعنى سوى وليس ما دامت السموات والارض كناية عن التابيد بل المعنى سوى ما شاء من الزيادة الغير المتناهية على مدة بقاء السموات والارض۔

بسم الله الرحمن الرحيم. الكلام في الثواب والعقاب قال المص والكبيرة مبتدأ والخبر لا تخرج قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضي الله عنهما هو عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما من عظماء الصحابة وفقهائهم وزهادهم واشدهم في الطاعة وقال جابر رضي الله عنه لم يكن منا احد الا مال الى الدنيا او مال الدنيا اليه الا ابن عمر كانت ولادته قبل الوحي بسنة واسلم مع ابيه هو صغير وقد يروى انه اسلم قبل ابيه لكنه لم يصح وتوفي سنة ثلاث وسبعين وكان سبب وفاته ان عبد الملك بن مروان امير الوقت كان يعظمه وينهى نائبه الحجاج بن يوسف عن ان يؤذيه فحسده الحجاج فامر رجلا ان يسم زج الرمح ويغرزه في قدم ابن عمر وقت الازدحام ايام الحج فورمت رجله ومات شهيدا رضي الله تعالى عنه انها تسعة الشرك بالله تعالى اي اعتقاد شريكه في الالوهية او في استحقاق العبادة وقتل النفس بغير حق لحد او قصاص او ارتداد وقذف المحصنة القذف هو النسبة الى الزنا والمحصنة بالكسر والفتح المؤمنة العاقلة الحرة البالغة العفيفة عن الزنا من الاحصان وهو الحفظ فالكسر على انها احصنت نفسها والفتح على ان الله سبحانه حفظها والزنا بالقصر في لغة اهل الحجاز وبالمد في لغة اهل نجد والفرار عن الزحف بفتح فسكون هو العسكر من زحف الصبي اذا تحرك على استه اوركبتيه قليلا قليلا لان العسكر لكثرته وتتابعه يرى من بعد كانه يتحرك قليلا بل كانه واقف والمراد هو الفرار من حرب الكفار هذا اذا كان الكفار اقل من ضعف المسلمين والا جاز والسحر هو استعمال اسباب غير مشروعة ذات خاصية في الاضرار بلا حق كتمريض او هلاك او تفريق بين زوجين ولا يقدر عليه الا النفس شريرة ليس فيها صلاح وقال بعضهم لا يتم الا باعانة الشياطين واختلف العلماء في حكمه بعد الاتفاق على انه كبيرة فقيل يكفر معلمه عامله وقيل يكفر عامله فقط وقال الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي القول بان السحر مطلقا كفر باطل بل الكفر منه ما كان فيه رد التصديق والاقرار اما من تعلمه لحفظ نفسه فهو مؤمن والمختار عند الحنفية ان الساحر اذا قتل فهو كقاطع الطريق يقتل عليه الذكور والاناث وان لم يقتل وكان سحره مشتملا على كفر قتل عليه الذكور فقط واما ما يستعمله المشائخ من قراءة آيات القرآن والاسماء الالهية لدفع الظالمين او لتاليف الزوجين فليس بسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين بالضم ترك طاعتهما في الامور المشروعة بل قيل في الشبهات ايضا اما في معصية الله سبحانه فلا طاعة لمخلوق المسلمين اما الكافران فلا طاعة لهما ولكن يثاب على الاحسان اليهما كما دل عليه الاحاديث والالحاد اصله الميل ومنه لحد القبر لانه مائل الى جانب منه ثم غلب على الميل عن الحق الى الباطل في الحرم بفتحتين مكة وما حولها على فراسخ معلومة من الاطراف ويفسر الالحاد في الحرم تارة بالشرك وفيه بحث لانه اكبر الكبائر حيث ما كان وتارة بالظلم وتارة بالمعصية مطلقا ولذا قيل الصغيرة في الحرم كبيرة ومن ذلك كره بعض السلف الاقامة بمكة وخرج عبد الله بن عباس الصحابي رضي الله عنه عن مكة واستوطن

الطائف وقال عبد الله بن مسعود ما من بلد يواخذ العبد فيه بالارادة قبل العمل الا مكة وكان عمر بن الخطاب يضرب الناس اذا فرغوا من الحج ويقول يا اهل اليمن يمنكم ويا اهل الشام شامكم ثم حديث الشرح رواه البخاري في كتاب الادب وابن جرير في تفسيره بسند حسن عن عبد الله بن عمر موقوفا بلفظ اكل الربوا بدل الزنا ورفعه بعض الائمة الى النبي صلى الله عليه وسلم وكلام الشارح مبني على الرفع بقي ههنا بحث وهو ما قيل ان الحصر في التسعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل في الكفر وان اريد حقيقة الاشراك بالله خرجت انواع الكفر من انكار النبوة او الصلوة او استحلال الحرام وتحريم الحلال اجيب باختيار الاول وان المراد بالسحر لا تعلمه تعليمه بل الكفر هو العمل به فيه نظر لان التعليم والتعلم كبيرتان فهي عشرة ويمكن الجواب بان التعليم والتعلم نسبة واحدة والفرق بالحيثية كما وجدناه مكتوبا على حواشي التلويح بخط الشارح ثم المختار عندي في الجواب ان حقيقة الحصر غير مقصودة في هذه الاحاديث كما ستسمع وزاد ابو هريرة صحابي اختلف في اسمه واسم ابيه والصحيح عبد الرحمن بن صخر الدوسي قدم من دوس في عام خيبر وشهد فتحه ثم لازم النبي صلى الله عليه وسلم ولم يفارقه حتى اخذ العلم الكثير وهو اكثر الصحبة رواية للحديث وقد وجدت الاحاديث المروية عنه خمسة آلاف وثلاثمائة واربعة وسبعين حديثا وقيل في وجه كنيته انه كان له هرة صغيرة ويشكل انهم يستعملونه غير منصرف والجواب عندي ان المضاف اليه في الكنى علم حقيقة او تقديرا مات بالمدينة سنة تسع وخمسين او ثمان او سبع اكل الربوا فعنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل الربوا واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المومنات المحصنات الغافلات رواه البخاري ومسلم وعلماء الحديث يسندون الزيادة الى الراوي مجازا للاختصار والمعنى انه وقع اكل الربوا زائدا على ما ذكره في الحديث الذي رواه ابو هريرة ؓ وزاد علي بن ابي طالب رضي الله عنه صاحب المناقب الرفيعة الجليلة السرقة وشرب الخمر قال القاري الهروي روى البخاري نحوه في كتاب الادب بسند حسن عن عمران بن حصين عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انتهى وهذا يدل على انه لم يطلع على رواية علي رضي الله عنه وههنا فوائد شريفة

الاولى جاء عن عبد الله بن عمرو بن العاص يرفعه الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين واليمين الغموس رواه البخاري . . . . . .

وجاء في رواية البخاري ومسلم عن انس ؓ يرفعه شهادة الزور بدل اليمين الغموس وبالجملة من تتبع كتب الحديث وجد اشياء اخر ووجه المطابقة بين الاحاديث انها ليست ناطقة بالحصر حتى يكون معنى كل حديث منها ان الكبائر هذه فقط بل المراد ان هذه كبائر من غير تعرض بما سواها من نفي او اثبات ان قلت تقرر في الاصول ان العدد لفظ خاص والخاص يجب العمل به قلت لو سلم اطراده فلعل المراد حصر نوع من الكبائر الثانية قال الشيخ الامام ابو طالب المكي الصوفي تتبعت الاحاديث فوجدتها سبعة عشر الشرك بالله والاصرار على المعصية واليأس من رحمة الله والامن من مكره وشهادة الزور وقذف المحصن واليمين الغموس والسحر وشرب الخمر واكل مال اليتيم والربوا والزنا واللواطة والقتل بلا حق والسرقة والعقوق والفرار عن الجهاد وذكر الروياني احد اصحاب الشافعي اشياء اخر منها اكل لحم الخنزير وغصب المال وافطار صوم رمضان بلا عذر وقطع الرحم والخيانة في الكيل والوزن وترك الصلوة متعمدا والصلوة قبل الوقت ومنع الزكوة والكذب على النبي وسب الصحابة والسكوت عن شهادة الحق بلا عذر واخذ الرشوة والايقاع بين الزوجين والسعاية عند السلطان وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار ونشوز المرأة عن زوجها

واهانة اهل العلم والظهار عن المرئة وقال ابن عباس رضی الکبائر الی سبعمائة اقرب منها الی سبع رواه ابن ابی حاتم وقیل هی ما کان مفسدته
بفتح المیم مصدر میمی بمعنی الفساد مثل مفسدة شئ مما ذکر من الذنوب الاثنی عشر او اکثر منه فالمثل کالمسکر غیر الخمر لتماثلهما فی السکر
والاکثر کقطع الطریق مع اخذ المال فهو اکثر فسادا من السرقة کذا قال بعض الفضلاء والاحسن عندی ان یعتبر فی ذلک اخبار الشارح
ویراد بالمفسدة قبحه عند الله سبحانه لاما یدرک العقل بنظیره وعلی هذا فالمثل کحدیث خریم رضی یرفعه عدلت شهادة الزور بالاشراک
بالله قالها ثلاث مرات رواه ابوداؤد والاکثر کحدیث ابی سعید الخدری رضی یرفعه الغیبة اشد من الزنا رواه البیهقی ان قیل لا یصدق
التعریف علی المذکورات اجیب بانه یصدق علی کل واحد مما سوی الشرک ان مفسدته مثل مفسدة الآخر ویصدق علی الشرک ان مفسدته
اکثر من الباقی وقد یزعم ان قوله او اکثر منه مستدرک لانه یعلم بطریق الاولی وفیه ان التصریح اولی بالتعریفات وقیل ما توعد التوعد
والایعاد ترسانیدن علیه الشارع صاحب الشرع ویطلق علی الله سبحانه ورسوله صلی الله علیه وسلم بخصوصه کقوله علیه الصلوٰة والسلام کل
مصور فی النار رواه البخاری ومسلم وقوله من جر ثوبه خیلاء لم ینظر الله الیه یوم القیمة رواه الشیخان واحترز بالخصوص عن الوعید العام لانه
شامل لکل معصیة وقیل کل معصیة اصر علیها العبد الاصرار هو الدوام والاستمرار علی الفعل والمراد هنا ان یدوم علی الذنب علی
سبیل التحقیر لقلة الخوف من عذابه لحدیث ابی بکر الصدیق رضی ما اصر من استغفر وان عاد فی الیوم سبعین مرة رواه الترمذی فهی کبیرة
ولو کانت معدودة من الصغائر وکل ما استغفر عنها فهی صغیرة ولو کانت معدودة من الکبائر ومقصود القائل ان الاصرار یجعل الصغیرة
کبیرة والاستغفار یجعل الکبیرة صغیرة ولیس المعنی ان الکبیرة هی الاصراریة فقط والصغیرة هی الاستغفاریة فقط حتی یرد ما قیل انه یلزم
ان یکون المعصیة الخالیة عن الاصرار والاستغفار واسطة بین الصغیرة والکبیرة ثم اعلم ان ماخذ هذا القول هو قول عمر بن الخطاب و
عبدالله بن عباس رضی الله عنهم لا صغیرة مع الاصرار ولا کبیرة مع الاستغفار کما نسبه الامام النووی الیهما وزعم بعضهم انه مرفوع وعندی
فی الاستنباط بحث وهو ان النصوص ناطقة بان الاستغفار یمحو الذنوب صغائر او کبائر فیخالفها قول کل ما استغفر عنها فهی صغیرة لا قولهما
لا کبیرة مع الاستغفار فانه یحتمل محو الکبیرة راسا وقال صاحب الکفایة انهما امران اضافیان لا یعرفان بذاتهما کالحرکة السریعة والبطیئة
فکل معصیة اضیفت الی ما فوقها فهی صغیرة وان اضیفت الی ما دونها فهی کبیرة والکبیرة المطلقة هی الکفر اذ لا ذنب اکبر منه قیل و
الصغیرة المطلقة قصد النفس بالمعصیة بلا استمرار ثم لا یخفی ان القول بالاضافة مقدوح من وجوه کثیرة احدها قوله تعالی ان تجتنبوا
کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم لانه یدل علی تمایزهما بالذات حتی یتصور الاجتناب عن الکبائر بدون الاجتناب عن الصغائر اما
الجواب بان المراد بالکبائر انواع الکفر فلیس بمرضی کما ستحققه ثانیها قوله علیه السلام شفاعتی لاهل الکبائر من امتی رواه احمد ثالثها
قول الاشاعرة فی عصمة الانبیاء علیهم السلام عن الکبائر مطلقا لا الصغائر سهوا رابعها قول الفقهاء ان الکبیرة تسقط العدالة لا الصغیرة خامسها
الاحادیث المذکورة فی تعداد الکبائر وقال الامام النووی ذهب الجماهیر من السلف والخلف الی انقسام المعاصی الی صغائر وکبائر وقد تظاهرت
علی ذلک دلائل من الکتاب والسنة انتهی وههنا فائدة شریفة وهی ان للعلماء اقوالا اخر فی ضبط الکبائر احدها عن ابن عباس رضی کل شئ
نهی الله عنه کبیرة ومعناه ما نهی عنه القرآن او ما ورد النهی عنه بخصوصه فی کلام الشارع ثانیها الکبائر ما نهی عنه فی سورة النساء الی قوله ان

تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ثالثها ما شرع عليه الحد لان تعجيل العقوبة دليل عظيم الجرم و فى القولين نظر لعدم اشتمالهما على بعض ما صرح الحديث
بانه كبيرة رابعها ما يشعر بقلة المبالاة بالدين ولا يخفى انه غير ضابط خامسها ما اوعد عليه الشارع بالنار لانه اشد العقوبات سادسها ما
اوعد عليه بنار او غضب الهى او شرع عليه حد هو مروى عن ابن عباس رض سابعها ما علم حرمته بدليل قطعى من كتاب او حديث متواتر
او اجماع ثامنها ما كان عليه حد او تعزير او وعيد بنص الكتاب او السنة او علم ان مفسدته كاحدها او اكثرها ويشعر ارتكابه بتهاون
الدين تاسعها ان الكبائر مبهمة والحكمة فى ابهامها ان يجتنب المكلف عن كل ذنب كما ابهم ليلة القدر ليقيموا الليالى والاسم الاعظم ليذكروا
الاسماء والصلوة الوسطى ليحافظوا على الصلوات كلها وبالجملة المراد هنا ان الكبيرة التى هى غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان
لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة
بين المنزلتين كما يظن ان مرادهم بالمنزلة هو توسط صاحب الكبيرة بين الجنة والنار ذلك لانهم يقولون بخلوده فى الجنة ان مات
تائبا او فى النار ان مات بلا توبة بناء على زعمهم على ان الاعمال وهى اداء الطاعات والتحرز عن المعاصى عندهم جزء من حقيقة الايمان
والحقيقة تنعدم بانعدام جزءها ومذهبهم ان الايمان تصديق واقرار وعمل والكفر تكذيب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فمن صدق و
اقر ولم يعمل فهو واسطة بين المؤمن والكافر ولا تدخله اى العبد المؤمن فى الكفر خلافا للخوارج هم فرقة من اهل القبلة خرجوا على
امير المؤمنين على رضى الله تعالى عنه ذلك لان عليا رض ومعاوية رض حكما بينهما ابا موسى الاشعرى رض وعمرو بن العاص رض ليسكن الحرب
فقالت طائفة من اهل حروراء قرية عند الكوفة ان الفريقين كافران لانهما رضيا بحكم غير الله سبحانه وقال الله تعالى ان الحكم الا لله
فقال على رضى الله عنه كلمة حق اريد بها باطل فارسل اليهم عبد الله بن عباس رض ليكشف شبهتهم فابوا الا الخروج عليه فحاربهم حتى
قتل اكثرهم وكانوا اثنى عشر الفا وبقى قوم منهم على مذهبهم وهم فرق كثيرة مجمعون على تكفير عثمان وعلى وعائشة وطلحة وزبير و
معاوية رضى الله عنهم وقد اخبر النبى صلى الله عليه وآله وسلم بانهم اهل الطاعات الكثيرة ولكن طاعاتهم لا تنفعهم وانهم من اهل النار
وان عليا رضى الله تعالى عنه يقاتلهم ويقتلهم فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر ولا واسطة بين الايمان والكفر
لنا وجوه دالة على ان صاحب الكبيرة مؤمن الاول ما سيجى فى بحث الايمان من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلا يخرج
العبد المؤمن عن الاتصاف به الا ما ينافيه وهو التكذيب وههنا شبهة للخوارج وهى ان ارتكاب الكبيرة تكذيب الشارع فى الوعيد
فان من اعتقد ان فى هذا الاناء افعى قتالة لم يدخل يده فيه البتة فان ادخلها علمنا قطعا انه لا اعتقاد له فاجاب عنها بقوله و
مجرد الاقدام على الكبيرة مبتدأ والخبر لا ينافيه لغلبة شهوة كما فى الزنا وسرقة الجائع او حمية بفتح الحاء وكسر الميم وتشديد الياء ننگ وعار
داشتن من باب علم او انفة بفتحتين بمعنى الحمية من باب علم ولذا قال بعض المحشين هو مستدرك وعندى ان العار قسمان قسم يخالط
الغضب كقتل الشاتم وقسم لا يخالط كوأد البنات والاول حمية والثانى انفة او كسل بفتحتين كاهل من باب علم كما فى ترك الصلوة
خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه خبر اى لا ينافى التصديق بالوعيد ذلك لان الاقدام
انما هو للباعث القوى لا لانكار الوعيد والخوف والرجاء والعزم دلائل على وجود التصديق به نعم اذا كان الاقدام على الكبيرة بطريق

الا استحلال والا استخفاف اى بوجه يدل على انه ينتقدها حلالا او خفيفا كذا فسرهما المحققون لان الاستحلال او الاستخفاف ان حملا على ظاهرهما فهما عين التكذيب والكلام فى امارته كان كفرا لكونه علامة للتكذيب وهذا جواب عن سوال وهو انا نجد اهل الشرع يحكمون بكفر مرتكب بعض الكبائر فاجاب بتسليم ذلك واثبات ان تلك الكبائر مقرونة بعلامة التكذيب فالحكم انما هو للتكذيب ولا نزاع فى ان من المعاصى ما جعله الشارع امارة التكذيب اى علامته وعلم كونه كذلك اى امارة له بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف فى القاذورات اى النجاسات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك كالاستهزاء باسم من الاسماء الالهية او حكم من الاحكام الشرعية مما ثبت بالادلة انه كفر فان الاجماع انعقد على ان هذه الافعال كفر والثابت بالاجماع ثابت بكلام الشارع وبهذا اى بان الشارع جعلها علامات الكفر ينحل اى يندفع ما يقال من ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى ان لا يصير المؤمن المقر المصدق كافرا بشئ من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك ووجه الانحلال انا لا نحكم بكفره لدليل عقلى حتى يرد ما قلت بل لان الشارع حكم بكفره وله ان يحكم بما شاء قال القاضى عياض نكفر بكل فعل اجمع المسلمون على انه لا يصدر الا من كافر وان كان صاحبه مصرحا بالاسلام كالسجود للصنم او الشمس او القمر او النار انتهى ومما يجب ان يحقق ان العلماء اختلفوا فى ان المصدق المقر المباشر لعلامات التكذيب يكون كافرا فى الاحكام الدنيوية فقط او هو كافر عند الله ايضا فالظاهر من عبارات الجمهور وكلام الشارح فى مؤلفاته هو الثانى و ذهب بعض العلماء الى الاول قال فى المواقف وشرحه من يسجد للصنم لا على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل يسجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجرى عليه احكام الكفر فى الظاهر انتهى الثانى الايات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب اى فرض عليكم القصاص فى القتلى جمع قتيل ووجه الاستدلال ان القاتل الذى كتب عليه القصاص هو قاتل نفس بغير حق فيكون صاحب كبيرة ومع ذلك خوطب بالايمان وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا التوبة فى اللغة الرجوع وفى الشرع الرجوع من المعصية الى الطاعة وهذا هو ماخذ الاستدلال ونصوحا بفتح النون قراءة الجمهور اى خالصة وهو صيغة مبالغة من النصح وهو الخلوص ومنه يقال عسل ناصح اذا خلص من الشمع وقيل من نصاحة الثوب وهو الخياطة والرفو اى توبة ترفوا خرق الدين من الذنوب ومنه ما روى فى الحديث من اغتاب خرق ومن استغفر رفا وقيل من النصيحة وهو طلب الخير للغير اى توبة تنصح الناس وتدعوهم الى الخير لما يرون من صلاح صاحبها وقرء بعض القراء بضم النون وهو مصدر بمعنى النصح او النصاحة اى توبة تنصح نصوحا او ذات نصوح وفى الحديث التوبة النصوح ان يتوب ثم لا يعود الى الذنب حتى ان يعود اللبن الى الضرع وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال هى الندم بالجنان والاستغفار باللسان والاقلاع بالاركان وما يقال من ان النصوح اسم رجل امرد متشبه بالنساء كان يخدم الحمام ويدخل مع النساء ويفعل ببعضهن ما يفعل ففطنت له بعض بنات الامراء وامرت بتجريد نساء الحمام عن الثياب فتاب هذا الرجل الى الله حتى ستر الله عليه عيبه فلو صح لم يكن تفسيرا للاية وقال السيد جلال الدين البخارى المكى النهدى من فسر الاية به كفر لان الحق حينئذ ان يقول توبة نصوح بالاضافة وقوله تعالى وان طائفتان ان شرطية والفعل محذوف مفسر بقوله اقتتلوا من المؤمنين اقتتلوا اى تحاربوا فاصلحوا بينهما فان بغت ظلمت احديهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ ترجع

الى امر الله اى الحق ووجه الاستدلال ان القتال مع المؤمنين ظلما معصية وقد سمى كلا من الفريقين مؤمنين و سبب نزول الاية ان
عبدالله بن ابى كان فى الجاهلية من رؤساء المدينة فاسلم قومه وحمله الحسد على النفاق فمر به النبى صلى الله عليه وسلم يوما راكبا على حمار وهو فى ملاء
من قومه فوقف النبى صلى الله عليه وسلم يدعوه الى الخير فبال الحمار وامسك ابن ابى انفه وقال لا تؤذنا فى مجالسنا فقال عبدالله بن رواحة الانصارى
بول حماره اطيب من مسكك فتنازع ابن ابى وابن رواحة فكان بينهم ضرب بالايدى وسعف النخل فاصلح النبى صلى الله عليه وسلم بينهم فنزلت
وكان الطائفة الباغية قوم ابن ابى لانهم نصروا المنافق وهى كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبى صلى الله عليه وآله وسلم الى يومنا هذا
بالصلوة اى على صلوة الجنازة واختار الباء تحاميا عن التكرار وللدلالة على الالصاق واللزوم على من مات من اهل القبلة اى من يتخذ الكعبة
قبلة للصلوة وهو فى اصطلاح السلف اسم لكل موحد مصدق بالنبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لان الصلوة اعظم شعار الدين من غير توبة
حال من فاعل مات والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك المذكور من الصلوة والدعاء والاستغفار
لا يجوز لغير المؤمن ان قلت حكى عن بعض السلف انهم كانوا لا يحضرون جنازة بعض الفساق قلت لعلهم شاهدوا منه بعض علامات الكفر او
قصدوا توبيخ اشباهه كما ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يصلى على من مات وعليه دين ويقول للصحابة صلوا على صاحبكم تحريضا
للناس على اداء الدين واحتجت المعتزلة على ان صاحب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب
الكبيرة فاسق اصل الفسق الخروج ثم اشتهر فى الخروج عن طاعة الحق سبحانه اختلفوا فى انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة والجماعة او
كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصرى من افاضل التابعين والمشهور انه يريد بذلك النفاق الذى هو الكفر
المبطن وانا استبعد ذلك لانه من اوعية التفسير والحديث فكيف يخفى عليه النصوص الناطقة بخلافه والحق ان النفاق نوعان نفاق
فى التصديق وهو اشد انواع الكفر لقوله تعالى ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار ونفاق فى العمل وهو ترك الطاعة وعدم توافق
الظاهر والباطن فى خلوص العمل وليس هذا بكفر وهو مراد الحسن البصرى وهذا الاصطلاح ايضا ماخوذ من الشرع فعن عبدالله بن
عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها اذا
ائتمن خان واذا حدث كذب واذا عاهد غدر واذا خاصم فجر رواه البخارى ومسلم فاحفظه فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه و
قلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق وهذا الدليل من مخترعات واصل بن عطاء وعرضه على عمرو بن عبيد فرجع عمرو الى
مذهبه وكلاهما من اصحاب الحسن البصرى والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف اللام متعلقة بالمخالف
من عدم المنزلة بين المنزلتين اى ليس هذا اخذا بالمتفق عليه بل هو خرق للاجماع فيكون باطلا والظاهر ان المراد بالسلف
اصحاب الاقاويل الثلاثة لا اهل السنة خاصة قيل فى الجواب بحيث لان الحسن البصرى قائل بالمنزلة بين المنزلتين وهو مجتهد عظيم
القدر فلا اجماع مع مخالفته والمختار عندى فى الجواب ان هذا المنافق مؤمن عنده واجاب العلماء بوجوه احدها ان النفاق كفر
مضمر فالحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين الكفر المطلق والايمان ثانيها ما روى ان الحسن رجع الى مذهب
اهل السنة وقال مؤمن قلت وعلى ما اخترناه يكون رجوعه عن تسمية منافقا لانه يوهم التكفير وموافقة الخوارج ثالثها ان المراد

اجماع من كان قبل الحسن واعترض عليه بانه لو ثبت لم يخالفه الحسن قيل لعل الاجماع خفى عليه قلت بعيد لانه احد عظماء التابعين واساطين المحققين الثاني انه اى صاحب الكبيرة ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق والمقابلة تدل على المغائرة وقوله عليه السلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن رواه البخاري ومسلم عن ابى هريرة رض ولعل معنى الظرف ان هذا التشديد هو وقت العمل وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له رواه البيهقى عن انس بن مالك رض وفسر الامانة بحفظ الوديعة او بالصلوة ولا كافر عطف على قوله ليس بمؤمن او على مومن لما تواترنا اى علمنا بالروايات التى نقلها الخلف عن السلف شبهت بالمال الماخوذ على سبيل الوراثة من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين تعميم بعد تخصيص او تفسير ويدفنونه فى مقابر المسلمين فثبت المنزلة بين المنزلتين والجواب ان المراد بالفاسق فى الاية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والمطلق ينصرف الى الكامل وايضا ما بعد الاية يدل على ذلك وهو قوله تعالى لا يستوون اما الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات الماوى نزلا بما كانوا يعملون واما الذين فسقوا فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون فان المكذب بالنار هو الكافر وايضا سبب النزول يدل عليه هو ان الوليد بن عقبة فاخر عليا رضى الله عنه يوم بدر فقال على رض اسكت فاسق فنزلت والحديث عن الحديثين حديث المقارنة بما معنى وارد على سبيل التغليظ اى التهديد تشديد الزجر والمبالغة فى الزجر عن المعاصى عطف تفسير واعترض عليه بانه يلزم الكذب فى اخبار الشارع اجيب اولا بان الشارع اراد الايمان الكامل لكن ترك قيد الكامل تهديدا فهو من معاريض الكلام وثانيا بانه من باب جعل وجود الشئ كعدمه نحو ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والنكتة فيه ان هذا لا ينبغى بمؤمن وثالثا بان الوعيد قد يكون من قبيل الانشاء لا من باب الاخبار الانشاء لا يحتمل الصدق والكذب واعلم ان للعلماء فى الجواب عن الحديثين وجهين اخرين احدهما ان المراد سلب نور الايمان وكماله وهو تاويل البخارى صاحب الصحيح ثانيهما انه محمول على الاستحلال والاستخفاف ويمكن الجواب عن حديث الامانة ان اعظم الامانات الالهية الايمان ثم لما كان فى الجواب اشكال وهو ان النصوص تحمل على ظواهرها والعدول عن الظواهر بلا دليل الحاد اجاب بقوله بدليل الايات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال النبى صلى الله عليه وآله وسلم لابى ذر بفتح الذال المعجمة وتشديد الراء المهملة وهو جندب بن جنادة من بنى غفار كان من عظماء الصحابة واقدمهم اسلاما وكان من المهتدين على الفطرة والعابدين لله فى الجاهلية شديد الزهد حتى كان مذهبه حرمة امساك المال فوق ما يحتاج اليه وكان يشدد على اغنياء الصحابة رض وينازعهم حين فتحت عليهم بلاد فارس والروم وكثرت اموالهم ولذلك انتقل عن المدينة الى الربذة فى خلافة عثمان رضى الله عنه ومات بها وفى الحديث ما اظلت الخضراء ولا اقلت الغبراء اصدق من ابى ذر رواه الترمذى لما بالفتح والتشديد او بالكسر والتخفيف بالغ فى السوال عن دخول الفاسق الجنة وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر يحتمل ان يكون مقول القول قوله وان زنى الى اخره وان يكون قوله وان زنى وان سرق بيانا للسوال او متعلقا بالدخول فيكون مقول القول قوله على رغم انف ابى ذر قال ابو ذر اتيت النبى صلى الله عليه وسلم وعليه ثوب

ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق ثم فى الرابعة على رغم انف ابى ذر رواه البخارى ومسلم الرغم بالفتح التراب والرغم مثلث الراء التلطخ بالتراب يعنى خاك آلوده شدن ورغم الانف عبارة عن الذل والجار متعلق بمحذوف اى قلت ذلك ويحتمل ان يتعلق بدخل لا بقوله زنى وسرق فانه اغراء على المعصية واحتجت الخوارج على ان مرتكب المعصية كافر بالنصوص الظاهرة فى ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكفرون ووجه الاستدلال ان عدم الحكم عدم العمل واجيب بوجوه احدها ان المراد بعدم الحكم عدم التصديق لا عدم العمل ثانيها ان المراد عدم الحكم على سبيل الاستهانة ثالثها ان المعنى من لم يحكم بجميع ما انزل الله ولا شك انه كافر لانه من جملته الايمان وقد يستدل على هذا بان كلمة ما نكرة وقعت بعد النفى فتكون عامة رابعها ان الاية فى اليهود وما انزل الله هو التورية بدليل السياق ولم يحكموا بما فى التورية من تصديق النبى صلى الله عليه وسلم وانكروا رجم الزانى وهو فى التورية وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال ان ضمير الفصل يقصر الخبر على المبتدأ فيفيد انه لا فاسق سوى الكافر اى كل فاسق كافر والجواب يتوقف على تمام الاية قال الله سبحانه وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصلحت ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدوننى لا يشركون بى شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون ثم نقول وتفسيره ان الله سبحانه وعد الصحابة ومن بعدهم ان يجعلهم خلفاء الارض كما جعل بنى اسرائيل وان يثبت دينهم الذى اختاره لهم ثم نقول اجيب بوجوه احدها ان الحصر للمبالغة وليس حقيقيا والا لم يكن الكافر قبل الايمان فاسقا وانحصر الفسق فى المرتد وهو خلاف الاجماع ثانيها ان المراد كفران النعمة ولذا قال بعض الاكابر اول من كفر بهذه النعمة قتلة عثمان رضى الله تعالى عنه ثالثها ان المعنى هم الكاملون فى الفسوق ولا شك فى ان الكافر كامل الفسق ولقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر رواه الطبرانى فى المعجم الاوسط عن انس بسند جيد واجيب بوجوه احدها ان معنى الترك انكار الفرضية الثانى ان التعمد هو الاستحلال والاستهانة الثالث انه كفران النعمة لا مقابل الايمان الرابع انه على سبيل التغليظ والتهديد الخامس ان معناه قارب الكفر كما يقال دخل البلد اذا قاربه وهذا تاويل الامام الغزالى السادس شارك الكفار فى اباحة الدم والمال وهذا قول الشافعية السابع انه خبر واحد فلا يفيد القطع للمطلوب فى العقائد مع معارضة الاجماع وفى ان العذاب مختص بالكافر عطف على قوله فى ان الفاسق كافر ووجه الاحتجاج بهذه النصوص الاجماع على ان بعض الفساق معذب كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى هذا من كلام موسى وهارون لفرعون وتمامه انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى وتقرير الاستدلال ان تعريف المسند اليه يحصره فى المسند فالمعنى ان المعذب هو المكذب فقط ولا شك فى ان المكذب كافر اجيب بوجوه احدها انا لا نسلم اطراد القاعدة فانها مشروطة بشروط مفقودة فى الاية ثانيها بعد تسليم القاعدة ان اللام للعهد اى العذاب المخلد ثالثها ان العذاب الذى يكون بعده نعيم عظيم دائم فى حكم العدم رابعها ان الحصر ادعائى للمبالغة بدليل ان المصدق الشارب للخمر والقاتل للنفس مستحق للعذاب ليس

بمكذب لله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم واما قول الخوارج ان الفاسق مكذب لانه لو اعتقد الوعيد صدقا لم يذنب فليس بشئ لان المذنب لا يجد من نفسه تكذيبا بل يصدق الوعيد ويرجو العفو ويريد التوبة وقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلها الا الاشقى الذى كذب وتولى قوله تلظى بحذف احد التائين اى تلتهب والتلظى بالفارسية زبانہ زدن آتش لا يصلها اى لا يدخلها وتقرير الاستدلال ان الآية نطقت بانه لا يدخل النار الا المكذب والمكذب كافر اجيب بوجوه احدها انه اراد بالصلى الدخول بالدوام لانه الفرد الكامل الثانى ان الحصر للمبالغة اى كان النار لم يخلق الا للاشقى المكذب ويدل عليه ما ذكره المفسرون من ان المراد بالاشقى ابو جهل وامية ابن خلف الثالث ان للنار سبع طبقات بعضها اشد من بعض على حسب تفاوت الاعمال والمذكور فى الآية طبقة منها كما يشير اليه تنكير النار وقوله تعالى ان الخزى اليوم والسوء على الكفرين اى الذلة والعذاب يوم القيمة عليهم وتقرير الاستدلال ان الآية حصرت الخزى والعذاب فى الكفار اجيب بوجوه احدها ان المفرد المحلى باللام لا عموم له عند علماء البيان والاصول ثانيها ان المراد بالخزى هو الكامل اى العذاب الابدى ثالثها ان الخزى والعذاب الذى يعقبه غرة نعيم ابدا فى حكم العدم الى غير ذلك كقوله تعالى واما الذين فسقوا فما وٰهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون فانه يدل على ان كل فاسق مخلد فى النار والجواب ان المراد بهم الكفار والجواب عن الكل انها اى هذه النصوص متروكة الظواهر كما ذكرنا من تاويلاتها للنصوص القاطعة علة للترك على متعلقة بالقاطعة لتضمين معنى الدلالة ويجوز ان تتعلق بالنصوص اذا جعل بمعنى التنصيصات ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع عطف على النصوص المنعقد على ذلك على ما مر من النصوص واجماع الامة من عصر النبى صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا على الجنازة والاستغفار للميت الفاسق ولما كان هذا مظنة اعتراض وهو انه كيف يتحقق اجماع الامة مع مخالفة الخوارج وهم من الامة اجاب بقوله والخوارج خوارج الاول بالمعنى الاصطلاحى والثانى بالمعنى اللغوى عما انعقد عليه الاجماع يحتمل وجهين احدهما ان الاجماع قد تحقق قبل الخوارج وقد تقرر فى الاصول انه اذا انعقد الاجماع لم يضره مخالفة من جاء بعد ذلك ثانيهما ان الحجة هو اجماع اهل السنة والخوارج خارجون عنهم فلا اعتداد ولا اعتبار بهم وفى كلام الشارح تنبيه للاعتبار والله تعالى لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ اقتباس من الآية ويشرك مجهول والجار مع المجرور مفعول ما لم يسم فاعله وههنا بحث وهو ان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يدل على جواز العفو عن الكفار الموحدين من اليهود والنصارى ومن يكفر بانكار نبوة احد من الانبياء عليهم السلام وانكار فرضية الصلوة والصوم او اباحة المحرمات القطعية او الطعن فى صحة القرآن الى غير ذلك من موجبات الكفر اجاب المحققون بان المراد بالشرك هو الكفر ولكن عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين وزعم بعض الناس ان مآل كل موحد الى النجاة وهو قول مخالف للاجماع واما الاحاديث الناطقة بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة فمعبرات عن الايمان باشرف اجزائه او على حد قولك قرأت الحمد لله تريد به تمام السورة باجماع المسلمين اى اهل القبلة من اهل السنة وغيرهم لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا ام لا المشهور ان كلمة هل لا يذكر لها عديل ولكن جرت عادة المصنفين على ذكره فذهب بعضهم اى اهل السنة الى انه لا يمتنع عقلا اذ العقل لا يستقل بمعرفة الحسن والقبح عندهم ولا يقبح من الله سبحانه شئ وانما علم عدمه بدليل السمع النصوص المصرحة بخلود

الكفار فى النار وبعضهم وهم المعتزلة الى انه يمتنع عقلا وكان على الشارح ان يصرح بهم ويزيف دلائلهم الاربعة رفعا للالتباس فان ظاهر كلامه يدل على ان كلا القولين لاهل السنة وان الثانى مرجح بالادلة ولكنى اظن انه مذهب بعض الماتريدية ايضا لانهم يوافقون المعتزلة فى ان العقل قد يستقل بمعرفة الحسن والقبح وان ما يستقبحه العقل لا يصدر عن الحق سبحانه فلذا سكت الشارح عن ابطاله لان قضية الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن اى مقتضى الحكمة الالهية هو الفرق بينهما ولو لم يعذب الكافر او عذب مدة ثم ادخل الجنة لم يكن فرق بين الكافر والمؤمن واجيب بوجوه احدها انه مبنى على ان التفرقة واجبة على الله سبحانه ونحن نقول لا يجب عليه شئ ثانيها انه ليس التفرقة محصورة فى تعذيب المسئ بل لها وجوه غير محصورة كاثابة المحسن دون المسئ وكمنع المسئ عن رؤية الله سبحانه فى الجنة او عن بعض نعيم الجنة وكدخوله النار قبل المؤمن العاصى وخروجه بعده ثالثها ان التفرقة الدنيوية كافية من جواز قتل الكافر واخذ ماله واسترقاقه رابعها انه مبنى على قبح عدم التفرقة ومخالفتها الحكمة ونحن نقول بجواز ان يكون متضمنا لحكمة خفية تجعله حسنا ولا نعرفها لا يقال قد شنع الله سبحانه على من لم يفرق بقوله افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون لانا نقول هذا دليل سمعى والكلام فى الادلة العقلية والكفر نهاية فى الجناية فى العصيان لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا بخلاف غيره من الذنوب فانها قد تباح للاكراه وقد يجوز قتل المؤمن للقصاص وشرب الخمر للدواء واما تكلم المكره بالكفر فليس بكفر فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة بالقبح العذاب وهذا دليل ثان واجيب بانه مبنى على القبح العقلى ونحن لا نسلمه ولو سلم فنقول نهاية الكرم قد يناسبها العفو عن نهاية الجناية وايضا دليل ثالث الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة والجواب ان عدم كونه حكمة دعوى بلا دليل ولعل الانسب بالكرم اعطاء من لا يسئل وايضا دليل رابع هو اعتقاد الابد لان الكافر يريد الدوام عليه لو عاش ابدا فيوجب جزاء الابد بخلاف سائر الذنوب فان المؤمن العاصى لا يريد المداومة على العصيان بل يطلب ان يوفق للتوبة واجيب اولا بانا لا نسلم انه اعتقاد الابد بل هو منقطع بالموت وثانيا بان قوله فيوجب جزاء الابد تحكم بقى ههنا بحث وهو انه ذهب شرذمة من المسلمين الى ان مآل الكفار الى النجاة وهم بعض اهل الكشف من الصوفية فمنهم من يقول يدخلون الجنة ومنهم من يقول ينقلب النار عليهم بردا وسلاما فيتلذذون بالنار ولدغ العقارب كالتذاذ اهل الجنة بالظلال ولثم الحور وطابقهم على ذلك الامام ابن تيمية المحدث المجتهد على مذهب الامام احمد بن حنبل واستدلوا على ذلك بوجوه احدها ان التعذيب الابدى لا يجوز من ارحم الراحمين وهو قول بالقبح العقلى ثانيها قوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم واما قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به فلا يعارضه لان الاول اوكد فيجب العمل به ورفع التعارض وذلك بان الحق سبحانه يعذبهم ثم يخلصهم قبل استيفاء عقوبتهم فيصدق المغفرة وعدم المغفرة ثالثها قوله عليه الصلوة والسلام والذى نفسى بيده ليأتين على جهنم زمان تصفق ابوابها وينبت فى قعرها الجرجير قال ابن تيمية صحيح السند واجابوا عن آيات الخلود بانها مأولة بالمكث الطويل ومن اشهر القائلين بهذا هو الشيخ محى الدين بن عربى صاحب الفتوحات المكية والجمهور ينكرون ذلك منه اشد الانكار ويكفرونه وعليك بالكف عن طعنه مع الاعتقاد بخلود عذاب الكفار على طبق الاجماع فان الشاذة تاكلها الذئب والله الهادى

الى الصواب وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ اى ما سوى الشرك لِمَنْ يَّشَاءُ مِنَ الصَّغَائِرِ وَالْكَبَائِرِ مع التوبة وبدونها التوبة هى الندم على المعصية والعزم على عدم العود اليها وزاد بعضهم الاعتقاد بانها تمحو المعصية فهى ثلاثة اركان ويجب ان يكون الندم عليها من حيث كونها معصية فالندم على شرب الخمر من حيث احداث الامراض ليس بتوبة وههنا اختلافات الاول ان جمعا من المعتزلة لم يشترط الندم بل قال بعضهم يكفى قوله تبت وقال بعضهم يكفى العلم بانه اساء والعزم على عدم العود الثانى التوبة واجبة عندنا سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله وعند المعتزلة عقلا لانه دفع الضرر الثالث قبول التوبة فضل عندنا وواجب على الله تعالى عند المعتزلة الرابع وجوبها على الفور عندهم حتى ان اثم تاركها يتضاعف كل ساعة فزعموا ان تاخيرها ساعة معصيتان يجب التوبة عنهما وساعتين اربع وثلاث ساعات ستة واربع ساعات ثمان الخامس رد المظالم ليس بشرط عندنا فى كل توبة بل فى التوبة عن المظالم فقط خلافا لبعض المعتزلة السادس عدم العود الى الذنب ليس بشرط عندنا خلافا لبعضهم السابع استدامة الندم ليس بشرط عندنا لانه تكليف ما لا يطاق خلافا لبعض المعتزلة واما تجديد التوبة كلما ذكر الذنب فلم يوجبه جمهورنا لان الصحابة كانوا يذكرون امور الجاهلية ولا يجددون توبة خلافا للقاضى منا والجبائى من المعتزلة الثامن يصح التوبة عن بعض الذنوب كالسرقة دون بعض كالخمر خلافا لابى هاشم من المعتزلة التاسع يجوز التوبة على الاجمال عندنا خلافا لبعض المعتزلة حيث شرط التفصيل العاشر هل يجوز التوبة الموقتة وهو ان يعزم على عدم العود سنة مثلا لبعض الاشاعرة على جوازها والصحيح عدم الجواز وللمعتزلة قولان الحادى عشر هل يقبل توبة من حضره الموت والصحيح ما فى الحديث ان الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر رواه الترمذى اما ايمان الياس فلا يقبل وهو حين يشاهد الكافر النار قبل موته ولذا لم يقبل ايمان فرعون وفيه خلاف للشيخ محى الدين بن عربى حيث قال مات مومنا الثانى عشر العاصى اذا انقطع قدرته على المعصية كالزانى اذا قطعت مذاكيره فهل يصح توبته منعه ابو هاشم المعتزلى والاشاعرة على صحتها واستيفاء مباحث التوبة فى كتابنا سدرة المنتهى ثم قول الشارح مع التوبة وبدونها محل بحث لانه يفيد ان مغفرة التائب فى مشية الله سبحانه فان شاء غفره وان شاء لم يغفره والمذهب انه مجزوم بها واجيب بانه ليس معنى المشية ههنا تجويز الطرفين بل ان المغفرة واقعة بارادته وفيه نظر خلافا للمعتزلة فانهم زعموا انه لا يغفر الكبيرة بلا توبة وفى تقرير الحكم ملاحظة للاية الدالة على ثبوته اى فى ذكر هذه المسئلة بهذه العبارة المقتبسة من الاية الشريفة وهى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اشارة الى ان هذا الحكم ثابت بالقرآن وقال بعض المحشين كان عليه ان يقول وفى تقرير الحكمين لان قوله والله لا يغفر ان يشرك به ايضا اقتباس واجيب بانه لم يفعل ذلك لان نسخ المتن مختلفة فى تقرير الحكم السابق فقد وقع فى بعضها والله لا يغفر الشرك ولا يبعد ان يقال انه اراد بالحكم مجموع عدم مغفرة الشرك ومغفرة ما دونه ثم اعلم ان هذه الاية من اقوى دلائل اهل السنة على جواز مغفرة من لم يتب لانها نص فى التفرقة بين الشرك وما دونه بان الاول لا يغفر والثانى يغفر ثم قد ثبت بالنصوص واجماع الطرفين انه لا فرق بينهما مع التوبة لانهما مغفوران فثبت ان هذا الفرق هو عند عدم التوبة واجاب عنه المعتزلة بان الجملة الثانية مقيدة بالتوبة فالمعنى لا يغفر الشرك بلا توبة ويغفر ما دونه مع توبة لمن يشاء فاعترض عليهم بوجوه احدها انه اختراع لقيدين متضادين من غير دلالة فى اللفظ عليهما وهذا مما يخل

ببلاغة الكلام فتكلف صاحب الكشاف لدفعه زعم ان قوله لمن يشاء قيد لكل من الجملتين على سبيل التنازع فالمعنى ان الله لا يغفر الاشراك لمن يشاء ان لا يغفر له وهو غير التائب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان يغفر له وهو التائب ثانيها ان قولهم يغفر ما دون الشرك مع توبة لمن يشاء ينافي مذهبهم وهو وجوب العفو عن التائب لان التعليق بالمشيئة ينافي الوجوب واجيب بان الوجوب يوكد المشيئة فكيف ينافيه ودفع بان التقييد بالمشيئة ينفي الحكم عن غير المقيد ثالثها ان التوبة توجب مغفرة الشرك وما دونه اجماعا و ترك التوبة يوجب عدم المغفرة فيهما عندكم فيلزمكم المساواة بينهما مع ان الآية نص في عدم المساواة وبالجملة هذه الآية شديدة على المعتزلة حتى تكلف بعضهم ان قوله ويغفر عطف على يغفر فكلاهما منفي والآية مسوقة لبيان مساواتهما لا تفرقهما وهذه جرأة عظيمة على الله سبحانه والآيات والاحاديث في هذا المعنى اى مغفرة غير الشرك ولو كبيرة غير التائب كثيرة كقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا فهي شاملة للصغائر والكبائر مع التوبة وبدونها وقوله ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علم اني ذو قدرة على مغفرة الذنوب غفرت له ولا ابالي ما لم يشرك بي شيئا رواه في شرح السنة والمعتزلة يخصونها اى الآيات والاحاديث بالصغائر لمن اجتنب الكبائر والكبائر المقرونة بالتوبة واورد عليهم ان عموم آيات الوعيد ليس اولى بالمحافظة من عموم آيات الوعد حتى اطلقتم الوعيد وخصصتم الوعد زعم بعض المحشين ان ارجاع الضمير الى الآيات والاحاديث غير صحيح والصحيح ان الضمير للمغفرة وذلك لان هذا التخصيص لا يصح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لانه تكلف لانه ينافي قولهم بوجوب مغفرة كل تائب ولان المغفرة مع التوبة تعم الشرك ايضا فلا معنى للفرق انتهى وعندي فيه بحث اما اولا فلان المعتزلة قد خصصوا هذه الآية واعترض عليهم اهل السنة بان تخصيصها لا يصح لتلك الوجوه كما تلوناه عليك وفصل شراح الكشاف فتخصيص هذه الآية صادر عن المعتزلة وان كان غير صحيح فارجاع الضمير الى الآيات والاحاديث صحيح واما ثانيا فلان الضمير لا يقتضي اشتمال كل آية وحديث بل تخصيصهم بعض الآيات والاحاديث يكفي في صحة العود نحو بنو فلان قتلوا واما ثالثا فلما قيل من ان تخصيص المغفرة يقتضي تخصيص النصوص فلا فرق ودفع بانهم يتركون آيات المشيئة على عمومها ويقولون ان من تعلق بهم المشيئة هم اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة ويخصصون ما لا مشيئة فيها كقوله تعالى انه كان غفورا رحيما وقوله غافر الذنب باصحاب الصغائر وكبائر التائب فهم يخصصون المغفرة ولا يخصصون جميع نصوصها وعندي ان هذا تكلف القول بعدم تخصيصهم آيات المشيئة تحكم فانك تعلم بالضرورة ان ظاهر قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يعم صاحب الصغائر والكبائر والتائب وغيره فحمل من يشاء على بعضهم خرق للعموم وتخصيص بلا شك فافهم وانصف وتمسكوا بوجهين احدهما الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة نحو ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم وقوله ان الفجار لفي جحيم وقوله عليه الصلوة والسلام ثلاثة قد حرم الله عليهم الجنة مدمن الخمر والعاق والديوث رواه احمد وجه التمسك ان المغفرة تستلزم كذبها و الجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب حاصل الجواب انا لا نسلم عموم هذه الآيات والاحاديث بل المراد منها بعض العصاة وهم الكفار بعض فساق المومنين وزعم بعض المحشين في معنى العبارة انا لا نسلم عمومها للمسلمين والكافرين بل المراد منها الكفا

وفيه بحث لان نفي العذاب عن عصاة المسلمين باجمعهم خلاف النصوص والاجماع وقوله انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقع استطرادا
وذلك لان المعتزلة تمسكوا بنصوص الوعيد على انه يجب عقاب العاصي على الله تعالى ومذهب اهل السنة انه لا يجب على الله سبحانه
شيء فاجاب عنه الشارح بان النصوص تدل على وقوع العذاب لا على وجوبه ولا تعلق لهذا الكلام بهذا الجواب والاولى تركه لانه
مخل وعندي ان سبب ذكره التساهل في اخذ عبارة المواقف وهي هكذا اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة بوجهين
الاول انه تعالى اوعد بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب ان غايته وقوع العقاب فاين وجوبه
انتهى وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد جواب ثان وحاصله انه لو سلمنا عموم نصوص الوعيد
فنقول هي من العام الذي خص منه البعض وقرينة التخصيص نصوص العفو ان قلت العموم والخصوص متنافيان فكيف يجتمعان قلت
التنافي انما هو بين العموم والخصوص لا بين العموم والتخصيص وتوضيحه ان عموم الحكم هو الكلية نحو كل كافر معذب والخصوص هو الجزئية نحو
بعض الانسان معذب فلا يجتمعان في حكم واحد اما التخصيص فهو اخراج البعض عن الحكم الكلي كقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير خص منه
ذات الواجب تعالى مع عموم الحكم فالتخصيص لا ينافي عموم الحكم بل يستلزمه اذ التخصيص كالاستثناء ولا استثناء الا من الحكم الكلي ان قلت
ما الفرق بين هذا الجواب والجواب الاول الذي هو منع للعموم قلت النصوص على الجواب الاول قضايا جزئية وعلى الثاني كلية وزعم
بعضهم اي بعض اهل السنة ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى هذا جواب ثالث وحاصله ان الخلف في الوعد كذب قبيح وفي
الوعيد لطف محمود فان السلطان اذا غضب على المجرم واوعده بالقتل ثم عفا عنه كان محمودا على العفو وهذا مذهب الصوفية ايضا وقال
قائلهم شعر غضب الكريم وان تاجج ناره ؛ كدخان مسك ليس فيه سواد والمحققون على خلافه تضعيف للجواب كيف اي كيف يصح الخلف
وقيل اي كيف لا يكون المحققون على خلافه وهو تبديل القول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول اللام للجنس او العهد بارادة الوعيد لدي
اي عندي وهذا مما يقوله الحق سبحانه يوم القيامة للكفار اقناطا لهم وتمامه قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي
وما انا بظلام للعبيد واجيب اولا بان معنى قولهم الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فلا يبعد من كرمه ان يعلقه بالمشيئة وان لم
يصرح بها لئلا يغتر بها العاصي اما اذا اخبر بالوعد فاللائق بحاله الايفاء والانجاز وقال في قوت القلوب روينا عن رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم قال من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه ومن اوعده على عمله عقابا فهو فيه بالخيار وثانيا بان الوعيد قد يكون انشاء للتخويف لا
اخبارا والانشاء لا يحتمل الصدق والكذب بقي ههنا جواب رابع عن تمسك المعتزلة وهو انكم زعمتم ان ترك عقاب العاصي خلف مذموم
فنقول ترك ثوابه بالجنة ايضا كذلك لدخوله في عموم النصوص الواردة في الثواب وادخال الجنة فجعل الاول خلفا لا الثاني تحكم والقول
بحبط حسناته باطل الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على الذنب كان ذلك اي ما يوجب علمه بعدم العقاب تقريرا اي اثباتا له على
الذنب واغراء اي بعثا وتهييجا وهو بالفارسية برانگيختن للغير عليه اي لغير المذنب على الذنب وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل لان الحكمة في
ارسالهم الدعوة الى الطاعة والزجر عن المعاصي والجواب بعد تسليم الحسن والقبح العقليين ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فان
الظن هو الادراك الراجح ولا يترجح العفو بمجرد جوازه فضلا عن العلم اي اليقين كيف اي كيف يوجب الظن والعلم بعدم العقاب والعمومات

اى النصوص العامة الواردة فى الوعيد المقرونة بغاية من التهديد اى التخويف ترجح خبر لقوله والعمومات جانب الوقوع وقوع العقاب بالنسبة الى كل واحد من العصاة وكفى به زاجرا الباء زائدة والضمير المجرور فاعل كفى وزاجرا حال او تمييز اى كفى ترجح الوقوع زاجرا للمذنب فان العاقل يحترز عن الطريق الذى عليه السباع وان كانت السلامة جائزة وقد يزعم ان ترجح جانب الوقوع مما يرجح مذهب المعتزلة وهذا وهم لان مذهبهم القطع بالعذاب ان قلت قد ذكروا ان الايمان بين الخوف والرجاء فيجب ان يكونا على السواء قلت الواجب ان لا يبلغ الخوف الى حد القنوط والرجاء الى حد الاسترسال فى الذنوب والامن عن العذاب واما ان غلب احدهما بلا افراط نظرا الى نصوص الوعيد او المغفرة فلا باس واختار الامام حجة الاسلام غلبة الخوف فى الحيوة والرجاء عند الممات ويجوز العقاب على الصغيرة اى لا يلزم ولا يمتنع فهذا دعويان كما قالوا والظاهر الاكتفاء على الثانية لانها محل الخلاف مع المعتزلة والاولى مجمعة عليها وبقوله والعفو سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها اى الصغيرة تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك اى ما سوى الشرك لمن يشاء دليل على كلتا الدعويين لان التعليق بالمشية ينفى اللزوم والامتناع وايضا لو لزم عقابها لم يجعل ما دون الشرك مقابلا للشرك لاشتراكهما فى لزوم العقاب ولقوله تعالى ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا اى وضع صحائف الاعمال فى ايدى الناس ليقرؤها مشفقين خائفين يا ويلتنا كلمة تاسف لا يغادر لا يترك احصاها حفظها والاحصاء انما يكون للسوال والمجازاة كما يدل عليه جزع المجرم وخوفه من احصاء صغائره وكبائره وذكر السوال استطرادى ويمكن ان يراد سوال المناقشة المستلزم للعذاب والمجازاة بمعنى الجزاء وكثيرا ما يستعمل المفاعلة لجانب واحد ثم الظاهر ان الاية دليل على الدعوى الثانية واورد على الشارح ان كون الاحصاء للمجازاة يوجب لزوم العقاب فيبطل الدعوى الاولى قلنا معنى كلامه ان الاحصاء انما يكون فيما ينبغى المجازاة عليه ويمكن ان يجاب بان الغاية لا تستلزم المغيا كقولك صنعت السرير للجلوس مع انك لم تجلس عليه قط وبهذا فسر بعضهم قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون واعلم انه ذكر بعض الفضلاء ان الاية دليل على الدعوى الاولى وتقريره ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى والا لوجب العقاب بعد التوبة مع انه خلاف الاجماع وبطل محو السيئات بالحسنات مع انه ثابت بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات واذا لم يقع المجازاة على كل ما يحصى لم يكن العقاب على الصغيرة لازما وهو المدعى وعندى فيه نظر لانه مبنى على ان الذنب الذى محاه التوبة او الحسنة يبقى مكتوبا فى الصحف لان المراد بالاحصاء فى الاية هو الاحصاء الباقى الى قرءة الصحف بقى فى هذا المقام بحث وهو ان بعض المدققين زعم ان الثابت بالايتين هو الدعوى الاولى التى لا مخالف فيها لا الثانية التى هى محل النزاع فاشتغل الشارح بما لا يعنى وترك ما يعنى اما الاية الاولى فللخصم ان يقول ان من شاء الله مغفرتهم اصحاب الصغائر المجتنبون عن الكبائر واما الاية الثانية فللخصم ان يقول لا يقع المجازاة على كل ما يحصى بل على ما بقى استحقاقه بعد مقابلة الحسنات والسيئات واجتناب الكبيرة يبطل استحقاق الصغيرة وعندنا فيه نظر اذ لا يخفى على العارف باساليب الكلام ان الاية الاولى قد عمم فيها المشية فى كل ذنب غير الشرك فالحمل على البعض تحكم وما تضمنه الاية الثانية من خوف المجرم على احصاء صغائره وكبائره وحضور اعمالهم ونفى الظلم فى مجازاتهم صريح فى ان الصغيرة من اسباب العقاب وما ذكر من حديث الاستحقاق بعد المقابلة ممنوع لا بد له من

دليل الى غير ذلك من الآيات والاحاديث كقوله تعالى من يعمل سوءً يجز به ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومن اوضح ما يدل عليه ضغط القبر سعد بن معاذ الانصارى من قطرات البول مع غاية صلاحه ومناقبه العظيمة وذهب بعض المعتزلة قيل بالبعض لان جمهورهم على انه لا يجوز العقاب على الصغيرة مطلقا لان الكافر وصاحب الكبيرة مخلدان في النار بسبب الكفر والكبيرة وغيرهما مخلد في الجنة بلا عذاب الى انه اى مرتكب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر نسقط واصل التكفير الستر عنكم سيئاتكم اى صغائركم بقرينة المقابلة واجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر لانه الكامل وقد تقرر ان المطلق ينصرف الى الكامل عند عدم القرينة الصارفة عنه وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر جواب لما يرد من ان الجمع كيف يفسر بالمفرد وحاصل الجواب ان الكفر انواع ككفر المجوس وكفر اليهود وكفر النصارى وكفر عبادة الصنم وكفر الزنادقة فيكون كبائر من هذه الحيثية وان كان الكل ملة واحدة في الحكم اعتذار عن مخالفة الفقهاء فانهم قالوا الكفر ملة واحدة ولذا يرث النصرانى من اخيه اليهودى مع ان اختلاف الدين يمنع التوارث وحاصل الاعتذار ان الكفر انواع مختلفة في الحقيقة واشتراك انواعه في الحكم لا ينافى تعددها ولذا جمع الظلمة في قوله تعالى الله ولى الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات او بالنظر الى افراده القائمة بافراد المخاطبين ككفر ابى جهل وكفر امية وكفر ابى لهب مثلا على ما تمهد اى ثبت من ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم فان معناه ان كل واحد منهم ركب دابته ولبس ثوبه فمعنى الآية ان يجتنب كل واحد منكم كفره نكفر سيئته ان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون المؤمن مغفور الذنوب كلها وهذا مذهب المرجئة القائلين بانه لا يضر مع الايمان معصية وهذا اعظم فسادا من مذهب المعتزلة اجيب بوجوه احدها ان المراد هى السيئات التى قبل الكفر وفى الحديث الاسلام يهدم ما كان قبله رواه مسلم ثانيها ان التكفير مقيد بالمشية كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء واورد عليه انك اذا قيدت بالمشية فلا حاجة الى حمل الكبائر على الكفر اجيب بانه لا فائدة حينئذ في تعليق التكفير بالاجتناب اذ يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ايضا ثالثها ان المعنى نكفر عنكم سيئاتكم بالتوبة ولا شك في ان التوبة انما تكفر ذنوب المؤمن لا الكافر ولنا في هذا المقام كلام شريف وهو ان تفسير الآية بما ذكره الشارح تكلف والاحسن المطابق للاثار هو ان المراد بالكبائر ضد الصغائر وتكفير السيئات هو اسقاط الصغائر بالطاعات فعن ابى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر رواه مسلم وعن عثمان رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من امرئ مسلم يحضره صلوة مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها الا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم تؤت كبيرة رواه مسلم وعن ابن مسعود رضى الله عنه ان رجلا اصاب من امرءة قبلة فاتى النبى صلى الله عليه وسلم فاخبره فانزل الله تعالى واقم الصلوة طرفى النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات فقال الرجل يا رسول الله الى هذا قال لجميع امتى كلهم رواه البخارى ومسلم والاحاديث في هذا الباب كثيرة والفرق بين هذا التفسير وتفسير المعتزلة ظاهر لان مجتنب الكبائر اذا عمل صغائر ولم يعمل بعدها طاعة مكفرة كان جائز العقوبة عندنا لا عندهم ويجوز العفو عن الكبيرة اى لا يلزم ولا يمتنع والاول رد على المرجئة حيث قالوا لا يجوز تعذيب المؤمن وهو مذهب

مقاتل بن سليمان المفسر الثانى رد على المعتزلة حيث قالوا يخلد صاحب الكبيرة فى النار الظاهر ان المراد بجواز العفو عدم امتناعه هذا مذكور فيما سبق حيث قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ولا يخفى انه عذر بارد وليتعلق به قوله اذا لم تكن الظاهر ان الضمير للكبيرة فقط لما اخترنا من تفسير الجواز لعدم الامتناع واما على تفسيره بعدم اللزوم والامتناع معاً فيجوز ارجاعه الى الصغيرة والكبيرة على تاويل كل واحدة عن استحلال اى صادرة عنه والاستحلال حلال دانستن والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافى للتصديق اى للايمان وبهذا اى بالاستحلال يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة فى النار كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالدا فيها او على سلب اسم الايمان عنهم كقوله عليه الصلوة والسلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن وتقديم المجرور ليس لحصر التاويل فى الاستحلال بل للاهتمام به اما اولا فلانه منقول عن الشارع فعن نفيع التابعى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غنى عن العلمين فقال رجل يا رسول الله من تركه فقد كفر قال من تركه لا يخاف عقوبة ولا يرجو ثوابا رواه عبد بن حميد المفسر واما ثانيا فلانه يجرى فى جميع تلك النصوص بلا كلفة بخلاف بقية التاويلات فانها لا تعم الكل كتاويل الخلود بالمكث الطويل فانه لا يجرى فى الحديث وكتاويل الايمان بالكامل فانه لا يجرى فى الآية والشفاعة من الشفع ضد الفرد كان المجرم كان فردا فجعله الشفيع زوجا بالانضمام اليه ثابتة للرسل اراد ما يعم الرسول والنبى والاخيار جمع خير بتشديد الياء وهم الملائكة والعلماء والشهداء وعن عثمان رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يشفع يوم القيمة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء رواه ابن ماجة وجاء فى الحديث بعد ذكر شفاعة المؤمنين واخراجهم عن النار كل من عرفوا يقول الله شفعت الملائكة وشفع النبيون شفع المؤمنون ولم يبق الا ارحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوما لم يعملوا خيرا قط رواه البخارى ومسلم فى حق اهل الكبائر خصهم بالذكر لان شفاعة اهل الصغائر يعرف منه بطريق الاولى ان قلت ذكر الشارح فى التلويح ان كراهة التحريم الى الحرام اقرب وفاعلها يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة وقال فى موضع آخر تارك السنة يستحق حرمان الشفاعة انتهى فاذا كان مرتكب المكروه وتارك السنة محروما عن الشفاعة فما ظنك بصاحب الكبيرة اجيب بوجوه احدها ان ما هو جزاء للصغيرة لا يلزم ان يكون جزاء للكبيرة التى لها جزاء آخر اشد اعظم كالنار الثانى ان المراد الحرمان عن الشافعية وارتضى الناس هذا الجواب وليس بوجه لقوله عليه السلام من ترك سنتى لم ينل شفاعتى ذكره الشارح فى بحث الحكم من التلويح الثالث انه يستحق الحرمان ولا يلزم منه وقوع الحرمان ولا يخفى انه جواب عن عبارة الشارح لا عن الحديث ولك ان تأول الحديث به الرابع انه الحرمان عن الشفاعة لرفع الدرجات لا عن شفاعة التخليص عن النار الخامس انه لا يكون مشفوعا لعدم دخول النار فلا ينافى الشفاعة للاخراج عنها قبل استيفاء مدة العذاب السادس انه يحرم الشفاعة لادراك الثواب الذى ينال لو لم يفعل هذا الفعل السابع انه يحرم عن الشفاعة فى بعض اهوال الموقف هذه الاحتمالات تقطع الاعتراض والله اعلم بما هو المراد من الحديث بالمستفيض من الاخبار اى بالمشهور من الاحاديث من قولك استفاض الماء اى كثر وسال الى الجوانب خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الشفاعة لا لتخليص المجرم بل للشفاعة لزيادة ثواب المحسن فقط وهذا اى الخلاف بيننا وبينهم مبنى على ما

سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة فالعفو بالشفاعة اولى هذا دليل عقلي على اثبات الشفاعة وينبغي ان يكون الزاميا لا بناءً على الحسن والقبح العقليين وعندهم لم يجز المغفرة بدون الشفاعة ثم نحو مع الشفاعة وفي هذه الملازمة بحث بل في ابتناء الخلاف على ما ذكر ايضا نظر لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك قيل اريد الصغائر سهوا فان الانبياء غير معصومين عنها وقيل ترك الافضل فانه يعد في الانبياء ذنبا لعظم منزلتهم وقيل اطلب العصمة لنفسك والمعنى طلب بقاءها وقيل امر بالاستغفار مع انه معصوم تعليما للامة وقيل اي لذنب امتك وللمؤمنين والمؤمنات والاستغفار لذنوبهم هو الشفاعة لهم ثم لما كان الذنوب تعم الصغائر والكبائر ثبت الشفاعة في الكل وقد يزعم ان المراد صغائرهم بقرينة ما قبله لان ذنب النبي صلى الله عليه وسلم صغيرة فالدليل الزامي لان المعتزلة ينكرون الشفاعة للمذنب مطلقا وفيه نظر لان الصارف عن العموم في قوله استغفر لذنبك انما هو دليل العصمة ولا صارف في قوله وللمؤمنين والمؤمنات فيجب الحمل على العموم و في اعادة الجار اشارة الى ان ذنوبهم ليس من جنس ذنب النبي صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى فما تنفعهم اي الكفار شفاعة الشافعين اي على تقدير ان يشفعوا لهم فان اسلوب هذا الكلام اي طريقه يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة اي مجملا والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم اي قطع رجائهم معنى اسم كان لان مثل هذا المقام اي مقام التقبيح والاقناط يقتضي ان يوسموا التوسيم داغ كردن ونشان مند كردن بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم فوجب ان يكون عدم النفع خاصا بهم وفي الدليل بحث من وجوه احدها قيل ثبوت الشفاعة في الجملة مسلم عند المخالف ايضا فله ان يحمل الاية على زيادة الثواب اجيب بان الاسلوب يمنعه لان عدم الشفاعة لزيادة الثواب لا يقتضي تقبيح الحال واقول بل اللفظ مصرح بالمطلوب لان تمام الاية كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى اتانا اليقين فما تنفعهم شفاعة الشافعين فالمراد شفاعة الخروج من السقر ثانيها قيل مدعى المصنف شفاعة الكبائر والدليل لا يدل عليه اجيب اولا بان المانع عن النفع هو الكفر فثبت النفع في غيره وهو الكبيرة والصغيرة وفيه انه يحتمل ان يكون المانع غير منحصر في الكفر بل يكون ترك الصلوة والاطعام من الموانع ايضا وثانيا بانه لما ثبت الشفاعة للخلاص من العذاب تم الالزام على المعتزلة وهو كاف في صحة الدليل ثالثها قيل الاية من باب التهكم لان الكفار قالوا في الاصنام هؤلاء شفعاؤنا عند الله والجواب انه احتمال بعيد المسموع من المانع هو الاحتمال القريب وليس المراد ان تعليق الحكم وهو عدم النفع بالكافر يدل على نفيه عما عداه جواب عن سوال يتوقف على مقدمة هي ان مفهوم المخالفة حكم يثبت للمسكوت عنه مخالفا لما ثبت للمذكور كقوله عليه الصلوة والسلام في الغنم السائمة زكوة ويفهم منه انه لا زكوة في غير السائمة وهذا عند الشافعي وانكره الحنفية والمعتزلة وقالوا حكم غير السائمة معلوم من نص اخر لا من هذا الحديث ثم تقرير السوال ان الاستدلال بالاية قول بمفهوم المخالفة لان الاية ناطقة بنفي الشفاعة عن الكفار وانتم تستدلون بها على ثبوت الشفاعة للمؤمنين والمعتزلة ينكرون مفهوم المخالفة فكيف يتم الحجة عليهم وحاصل الجواب ان مطلوبنا ثابت من سياق الاية كما لا يخفى على العارف باساليب الكلام لا من مفهوم المخالفة حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة لا على المعتزلة وقوله عليه الصلوة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي رواه ابو داود الترمذي والبيهقي في شعب الايمان وصححه عن انس بن مالك ورواه الحاكم وصححه عن جابر ورواه الطبراني عن عبد الله بن عباس وابن عمر رواه

البيهقی فی كتاب البعث عن كعب بن عجرة وقال انس بن مالك رض قلنا يا رسول الله لمن تشفع يوم القيمة قال لاهل الكبائر واهل العظائم و
اهل الدماء رواه امامنا الاعظم ابو حنيفة رح وهو مشهور والحديث المشهور مما يفيد العلم الاستدلالی بل الاحاديث فی باب الشفاعة متواترة
المعنى وان لم يكن لفظ كل منها متواترا والمتواتر يفيد العلم القطعی الضروری معنويا او لفظيا ولو تمسك اهل الحق بالحديث لكفاهم للتصريحات
الواضحة فی خلاص المجرمين عن العذاب بالشفاعة قبل دخول النار وبعده ولكن المخالف قد يعاند يمنع صحة الحديث وتواتره بخلاف
القرآن واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا اى احذروا يوما مفعول به لا ظرف لا تجزی لا تقضی صفة يوم والعائد محذوف ای لا
تجزی فيه نفس عن نفس شيئا من الحقوق او شيئا من الجزاء فهو مفعول به او مطلق ولا يقبل منها من نفس شفاعة وقوله تعالى ما للظلمين
من حميم محب عطوف واصل الباب للحرارة ولذا يطلق الحميم على الماء الحار وسمى المحب حميما كانه يحترق قلبه من الحب ولا شفيع يطاع ای تقبل
شفاعته لهم والجواب بعد تسليم دلالتها ای دلالة هذه الآيات على العموم فی الاشخاص الاول انا لا نسلم دلالتها على النفی عن كل شخص بل
نقول المراد بها الكفار فالمعنى لا تجزی نفس عن كافر شيئا ولا يقبل منها شفاعة لكافر وما للكفرين من حميم واعترض عليه اولا بان نفس نكرة
بعد النفی فتفيد العموم فيعم الضمير الراجع اليها ايضا وثانيا بان ضمير النكرة نكرة فيعم كالنكرة واجيب عن الاول بانا لا نسلم رجوع الضمير الى
النكرة من حيث عمومها لان النكرة وضعت للفرد المبهم بلا عموم وليس دلالتها على العموم بحسب الوضع بل لان العقل يحكم بان نفی الفرد
المبهم يستلزم نفی جميع الافراد وعن الثانی بان كون ضمير النكرة نكرة محل خلاف بين النحاة ولو سلم فكون حكمها حكم النكرة المظهرة فی
العموم محل منع واستدل بعضهم على منع العموم بنزول الآية فی خطاب اليهود والرد على قولهم ان آباءنا يشفعون لنا ودفع بان العبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب وفيه نظر لانه قد تعتبر خصوص السبب للقرائن ولما استشكل مروان بن الحكم قوله تعالى ولا تحسبن الذين يفرحون
بما اتوا ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب وقال لو كان كذلك لنعذبن اجمعين اجاب ابن عباس انما فی اهل الكتاب
كما فی الصحيحين والا زمان جواب ثان ای لا نسلم دلالتها على النفی فی كل زمان بل يجوز ان يكون لعدم قبول الشفاعة زمن مخصوص كالوقت
الذی لا يؤذن فيه بالشفاعة لقوله تعالى من ذا الذی يشفع عنده الا باذنه ووجه بعضهم بان القيمة ايام كثيرة والمذكور فی قوله تعالى اتقوا
يوما هو يوم منها وعندنا فيه بحث لان المعلوم من ظواهر النصوص ان الحساب والشفاعة ودخول الجنة والنار فی يوم واحد اللهم الا ان
يجاب بان اليوم قد يفسر بالوقت ولذا قيل فی قول القائل عبده حر يوم يقدم زيد انه يعتق ولو قدم ليلا فلعل الموجه اراد تفسير
الآية بهذا والاحوال جواب ثالث وهو انا لا نسلم دلالتها على النفی فی كل حال بل يجوز يكون عدم نفع الشفاعة خاصا ببعض الاحوال
كما اذا حصل الحكم القطعی بادخال النار عن عائشة رض قالت يا رسول الله هل تذكرون اهليكم يوم القيمة قال اما فی ثلاثة مواطن فلا
يذكر احد احدا عند الميزان وعند الكتاب وعند الصراط رواه ابو داؤد وقد يزعم ان ذكر الاحوال مستدرك لان ذكر الازمان يغنی عنه
لنا فيه نظر لان الاستدراك انما يتم لو وقعت هذه الاحوال على كل مكلف فی زمن واحد لكنه يجوز ان يقع فی زمن واحد مختلفة على
المكلفين فبعضهم يحاسب بعضهم يقرأ الكتاب بعضهم يوزن كتابه والله اعلم انه يجب تخصيصها بالكفار خبر عن الجواب هو جواب
رابع يعنی انا لو سلمنا دلالتها على النفی عن كل شخص فی كل وقت وكل حال فنقول هی من العام الذی خص منه البعض هم المشفوع لهم

ان قلت تسليم عموم الاشخاص والاوقات والاحوال ينافي ثبوت الشفاعة للبعض فالجواب ان تخصيص البعض من العام هو كالاستثناء ولا يجوز الاستثناء الا من حكم كلي فهذا التخصيص لا ينافي العموم بل يستلزمه كقولك جميع عبيدي احرار الا زيدا هذا معنى ما قيل ان المسلم دلالتها على العموم لا ارادة العموم وقد سلف منا توضيح ذلك جمعا بين الادلة علة للتخصيص او للوجوب اي الادلة النافية للشفاعة والمثبتة له وهذا جواب ما يقال من ان تخصيص العام خلاف الظاهر لا يرتكب الا لضرورة وحاصل الجواب ان النصوص لا يجوز تعارضها فدفع التعارض ضرورة داعية الى التخصيص بقي ههنا نكتتان الاولى قال اهل السنة لو تم ادلة المعتزلة لم يكن شفاعة اصلا فيبطل اعترافهم بالشفاعة لزيادة الثواب وان خصصوا العموم فهو خلاف الظاهر بلا دليل على ان العام المخصوص لا يبقى حجة الثانية قال الامام الرازي ادلة المعتزلة عامة تنفي شفاعة المجرم في جميع الاشخاص والاوقات وادلتنا خاصة تثبتها في بعض الاشخاص والاوقات والخاص راجح على العام ثم اراد الشارح ذكر خلاصة مذهب المعتزلة في العفو والشفاعة والرد المجمل عليهم ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة جزاء لما اي لم يستطيعوا انكار العفو والشفاعة من اصلهما بل انكروهما في البعض واثبتوهما في البعض بالعفو عن الصغائر مطلقا فمذهب جمهورهم ان الله تعالى لا يعاقب على الصغيرة اصلا لا مومنا ولا كافرا ولا صاحب كبيرة لان المومن صغائره مكفرة بالاجتناب عن الكبائر والكافر وصاحب الكبيرة لا فراغ بهما لعذاب الصغيرة لانهما مشغولان بعذاب الكفر والكبيرة ومخلدان في النار بلا تفاوت في العذاب بالشدة والضعف بين الاشخاص لزعمهم ان العقاب مضرة خالصة لا يمكن تفاوته لبلوغه اقصى ما يمكن فلم يمكن عقابهما على الصغيرة ولا يخفى فساد دليلهم وذهب بعضهم الى العفو عن الصغائر بشرط الاجتناب عن الكبائر فان حمل كلام الشارح على مذهب جمهورهم فقوله مطلقا على اطلاقه وان حمل على مذهب بعضهم فمعناه مع التوبة وبدونها بشرط اجتناب الكبائر وعن الكبائر بعد التوبة وانكروا عفوها بلا توبة وبالشفاعة عطف على قوله بالعفو لزيادة الثواب لا للخلاص من العقاب وكلاهما اي قولهم بالعفو والشفاعة فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العقاب عندهم فلا معنى للعفو لان العفو هو التجاوز عن مستحق العذاب وههنا اشكال وهو ان الشارح ان قصد الرد على جمهورهم فالتقييد بالمجتنب عن الكبيرة مستدرك وان اراد الرد على البعض لم يتم قوله فلا معنى للعفو لانه لا يمكن حمل نصوص العفو على صغيرة غير المجتنب لانها غير مكفرة فيجوز الاخذ عليها والعفو عنها ويمكن الجواب باختيار كل من الشقين واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية فحملها على زيادة الثواب يخالف النصوص وقد صح في الحديث المشهور ان النبي صلى الله عليه وسلم يسجد يوم القيمة ويشفع لاهل النار فيستجاب شفاعته ويؤمر باخراجهم من النار فيخرجهم حتى لا يبقى فيها الا من حكم القرآن عليه بالخلود وتفصيله في صحيح البخاري ومسلم وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يصف اهل النار فيمر بهم الرجل من اهل الجنة فيقول الرجل منهم يا فلان اما تعرفني انا الذي سقيتك شربة وقال بعضهم انا الذي وهبت لك وضوءً فيشفع له فيدخل الجنة رواه ابن ماجة وَاَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ لَا يُخَلَّدُوْنَ فِي النَّارِ وَاِنْ مَاتُوْا مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة مثقال الشيء ما يساويه في الثقل والذرة النملة الصغيرة او الهباء الذي يدور في الهواء ويرى في البيت اذا وقع الشعاع فيه من الكوة خيرا يره اي يجد جزاءه ونفس الايمان اي مع القطع عن سائر الاعمال

الصالحة عمل خير بالاضافة ولا يبعد التوصيف وعن ابي هريرة رضـ قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الاعمال افضل قال الايمان
بالله رواه مسلم ولا يمكن بالامكان السمعي ان يرى جزاءه قبل دخول النار بدخول الجنة ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع واورد عليه انه
مبني على ان جزاء الايمان هو الجنة وهو محل منع لجواز ان يرى جزاءه في الدنيا بنعمة او في الآخرة بتخفيف العذاب واجيب بان النصوص
دالة على المدعى كحديث مر مرات وهو يعلم انه لا اله الا الله دخل الجنة رواه مسلم فتعين الخروج عن النار ثم الخلود في الجنة لان العود
الى النار باطل اجماعا وقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات مفعول ثان لوعد وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا
الصالحات من اداء الواجبات والسنن كانت لهم جنات الفردوس هو اعلى منازل دار الثواب وهو في اللغة البستان الذي فيه
العنب والنخل قال مجاهد كلمة رومية وقال السدي بلغة النبط وعن عبادة بن الصامت رضـ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنة
مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والارض والفردوس اعلاها درجة منها تفجر انهار الجنة الاربعة ومن فوقها يكون العرش
فاذا سألتم الله فاسئلوه الفردوس رواه الترمذي نزلا بضمتين ما يهيأ للضيف ووجه الاستدلال ان الله سبحانه وعد الجنة على الايمان
والعمل الصالح ولم يشترط ترك الكبيرة وفيه بحث من وجهين احدهما ان ترك المعصية عمل صالح لقوله تعالى واما من خاف مقام ربه و
نهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى والجواب ان الترك ليس عملا لا لغة وهو ظاهر ولا شرعا والا لزم ان يكون الشاغل بالمباحات
يتجدد له اعمال الخير في كل آن حتى في النوم وهذا باطل بل اذا تهيأت اسباب المعصية حتى كاد ان يفعلها فذكر الله تعالى وانتهى عنها
كان هذا الذكر والخوف عملا صالحا الثاني ان المطلوب هو ان مجرد الايمان يدخل الجنة والآية لا يدل عليه بل مقرونا مع العمل الصالح
واجيب بان البقاء على الايمان عمل صالح ولنا في السوال والجواب بحث اما في السوال فلان المطلوب في هذا المقام ان ترك الكبيرة ليس
بشرط في دخول الجنة والآية دالة عليه ليس المطلوب ان العمل الصالح ليس بشرط فانه وان كان من العقائد الاسلامية الا انا لسنا
بصدد اثباته هنا واما في الجواب فلان البقاء على الايمان هو الايمان اذ بانتفائه ينتفي الايمان فليس عملا زائدا على الايمان الى غير ذلك من
النصوص الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان جواب عن
سوال مقدر وهو ان هذه النصوص لا تقوم حجة على المعتزلة لانهم يقولون صاحب الكبيرة ليس مؤمنا وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات
الظاهر ترك كلمة من ولكن ادرجها لجواز ان يكون لله سبحانه عقوبة يساويه او يفضل عليه قد جعل اي الخلود جزاء الكفر الذي هو اعظم الجنايات
فلو جوزي به غير الكافر لكان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وهذا الدليل مبني على القبح العقلي فيكون الزاما والا فالاشعرية على انه
لا يقبح من الله سبحانه شيء واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عذاب الكافر اشد اجيب بوجهين احدهما ان المعتزلة لا يقولون بتفاوت العقاب
شدة وضعفا بل يقولون هو للضرر اقصى ما يكون ثانيهما ان الشارع اطلق الخلود جزاء الكافر من غير تقييد بالشدة فالتقييد ينفي الاطلاق و
ذهبت المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لانه كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم اي من لم يصدر عنه ذنب والتائب
وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليس من اهل النار على ما سبق من اصولهم وقواعدهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا
توبة بوجهين احدهما يستحق العذاب وهو اي العذاب مضرة خالصة لا يمازجها منفعة دائمة فينافي اي استحقاق العذاب استحقاق

الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل الخلوص ايضا واما استدلالهم على الخلوص بانه يجب ان يكون حال الآخرة اما نفعا بلا مضرة او مضرة بلا نفع والالم تتميز عن حال الدنيا الممتزجة من مضرة ونفع ثم الاحتجاج على الدوام بان ما انقطع لم يكن خالصا فشديد الضعف اما الاول فلانه لا دليل على انحصار التميز في الخلوص بل الشدة وطول المدة وكثرة الاسباب مميزات واما الثاني فلفساد الاول ولو سلم فالمنفعة الطارية لا تشوب المضرة السابقة حتى تمنع خلوصها لا يقال الشائب هو العلم بزوالها لانه يجوز ان يشغله العذاب عن هذا العلم بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب اى وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى فان الصحيح عندنا انه لا يجب على الله سبحانه شيء واذا قلنا ان المطيع يستحق الجنة والكافر يستحق النار فمعناه ان الاول اهل لفضله والثاني اهل لعدله وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل ولا يجب شيء منهما عليه فان شاء عفى عنه اى عن صاحب الكبيرة اما بمحض فضله واما بشفاعة و اما بعمل صالح يكفرها على خلاف فيه وقد جرى فيه كلام بين الشيخ ابن حجر المكي الشافعي والمير شاه البخاري فذهب الثاني الى ان الحج يكفر الكبائر والاول خص التكفير بالصغائر وحقق بعضهم التفصيل فقال يكفر من الكبائر ما لا قضاء فيه ولا يتعلق بحق العباد كشرب الخمر بخلاف الصلوة المتروكة وقتل النفس وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة وجاء في الحديث ان مكث بعض العصاة في النار ساعة وبعضهم يوم وبعضهم شهر وبعضهم سنة واطول مكثهم مدة الدنيا سبعة آلاف سنة كذا رواه الحكيم الترمذي في نوادر الاصول وفي هذا المقام بحثان البحث الاول زعمت المعتزلة ان ثواب المطيع وعقاب صاحب الكبيرة واجبان على الله سبحانه اما الثواب فلوجوه احدها ان التكليفات اما لا لغرض هو عبث واما الغرض لله سبحانه وهو منزه عن الحاجة اليها واما الغرض للعبد في الدنيا وهي بيت المصائب والكدورات واما في الآخرة وهو المطلوب و الجواب انه لا غرض لفعله تعالى عندنا وثانيها ان العبادات خدمة شاقة فيجب الاجرة والجواب انها لا تكافى احدى نعمه التي لا تحصى فكيف يجب العوض عليها وثالثها عدم وجوبه يفضي الى الكسل في الطاعات والجواب ان ظن الثواب عليها وظن العقاب على تركها دافع الكسل رابعها لو لم يقع لزم كذب نصوص الوعد والجواب ان مدلولها الوقوع لا الوجوب واما العقاب فلوجوه احدها انه لو لم يجب لاجترء الناس على المعاصي ثانيها لو لم يجب لزم كذب نصوص الوعيد وجوابهما ظاهر مما سبق ثالثها لو لم يعاقب لزم التسوية بين المطيع والعاصي والجواب انه يمكن الفرق بالسبق الى الجنة ورفعة الدرجات وكثرة النعيم على انه لا يقبح من الله سبحانه شيء البحث الثاني ذهب المعتزلة الى الاحباط وبنوا عليه خلود صاحب الكبيرة في النار فقال جمهورهم يحبط طاعات العمر بكبيرة واحدة وذهب الجبائي الى ان الكثير يحبط القليل فاذا زادت الطاعات احبطت المعاصي من غير ان ينقص ثوابها واذا زادت المعاصي على الطاعات احبطت الطاعات من غير ان ينقص عقابها وقال ابنه ابو هاشم يتساقط المتساويان ويبقى الزائد للثواب او العقاب وذهب المرجئة الى ان الايمان يحبط المعاصي كلها وهو مذهب مقاتل بن سليمان المفسر وقال الاشاعرة اذا اجتمع في المؤمن طاعات ومعاصي فامره الى الله سبحانه ان عفا عنه فبفضله وان عاقبه فبعدله الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها التعمد هو الفعل مع القصد ويقابله الخطاء كما اذا قتل رجلا على زعم انه كافر فاذا هو مؤمن او رمى صيدا فاصاب مؤمنا وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ذكر الاسمين معا مع ان في اولهما كفاية دفعا لما قد يتوهم من التفرقة بين امر الله تعالى وامر رسوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ويتعد حدوده يتجاوز عن اوامر الله سبحانه ونواهيه يدخله قرئ بالياء و

النون على سبيل الالتفات وكلاهما متواتر نارا خالدا فيها حال مقدرة اى مقدرا خلوده فيها ليتحد زمان الحال وعاملها وقوله تعالى من كسب قالوا اصل الكسب جلب النفع واستعمل هنا للتحكم كقوله تعالى بشرهم بعذاب اليم سيئة معصية واحاطت به خطيئته اى غلبت عليه فاولئك اصحب النار هم فيها خالدون افرد الضمير وجمع نظرا الى لفظ من ومعناها والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا جواب عن الاية الاولى اى المعنى من يقتل مؤمنا لكونه مؤمنا ولا شك ان هذا لا يكون الا مع استقباح الايمان وهو كفر وقد يحتج عليه بالقاعدة المشهورة من ان تعليق الحكم بالمشتق يدل على كون ماخذ الاشتقاق علة الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واجيب عن الاية بوجوه اخر احدها ان هذا جزاءه ان جوزى عليه لكنه لا يكمل جزاءه ايفاء لوعده المؤمنين بالجنة وعن ابى هريرة رضى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم قال ان جازاه رواه الطبرانى بسند ضعيف ثانيها متعمدا اى مستحلا ثالثها انها نزلت فى مقيس بن ضبابة وجد اخاه مقتولا بالمدينة فى بنى النجار فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يدفعوا اليه الدية فاخذ الدية ثم قتل مؤمنا ورجع الى مكة مرتدا رواه ابن جرير عن عكرمة تلميذ ابن عباس رضى الله عنه ان قلت العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب قلت ذكر رئيس المعتزلة الزمخشرى فى مواضع من الكشاف ان كلمة مَن وما والمعرف باللام لا تدل على عموم ولا خصوص وانما ذلك بدلائل القرائن رابعها انه عام خص منه البعض وهو المسلم جمعا بين الادلة وهذا توجيه الامام الرازى خامسها انه من باب التغليظ وهو مختار الطيبى فى شرح الكشاف قال والمعنى كيف يستقيم من المؤمن قتل المؤمن عمدا فانه من شان الكفار الذين جزاؤهم الخلود وقد ذكر الزمخشرى هذا الوجه فى قوله تعالى الزانى لا ينكح الا زانية او مشركة والزانية لا ينكحها الا زان او مشرك وحرم ذلك على المؤمنين بقى ههنا بحث ضرورى وهو انه قد صح عن عبد الله بن عباس رضى القول بخلود قاتل المؤمن فى النار وانه لا توبة له كما فى صحيح البخارى و مسلم وهو رئيس المفسرين بالاجماع وسماه النبى صلى الله عليه وسلم ترجمان القران كما رواه ابونعيم والجواب انه كان يقول ذلك تغليظا وذكر الامام الراغب ان رجلا اتى ابن عباس رضى فقال هل للقاتل من توبة قال نعم وساله آخر فقال لا فراجعه بعض اصحابه فقال قتل الاول فلم اُويسه من رحمة الله تعالى وعزم الثانى على القتل اعتمادا على التوبة فكرهت ان يمضى عزمه انتهى و اخرج سعيد بن منصور والبيهقى عن ابن عباس رضى ان رجلا اتاه فقال ملأت حوضى انتظر بهيمتى ترد عليه فاذا الرجل جاء بناقة فثلم الحوض وسال الماء فضربته بالسيف فقال ليس هذا مثل الذى قال نامره بالتوبة وكذا من تعدى جميع الحدود جواب عن قوله من يعص الله ورسوله اى المراد بالحدود جميع الحدود ومن تعدى جميعها فلا شك فى انه كافر لان اعظمها الايمان بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم ومما يدل عليه انها نزلت حين انكر عيينة بن حصن الفزارى ما قسم الله تعالى من المواريث وقال لا وارث الا من قاتل على ظهر الخيل واحرم النساء والولدان والاجوبة المذكورة فى الاية الاولى جارية هنا ايضا وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب جواب عن الاية الثالثة اى معنى الاحاطة ان يعم الخطية ظاهره وباطنه فحينئذ لا يبقى فى قلبه تصديق و فى لسانه اقرار وهذا لا يكون الا فى الكافر واجيب بوجوه اخر احدها ان المراد بالسيئة الكفر والشرك كما قال ابن عباس رضى ومجاهد وعكرمة وقتادة وغيرهم واحد من السلف والمطلق ينصرف الى الكامل وكثيرا ما يكون التنوين للتعظيم ثانيها ان الاية نزلت فى اليهود بدليل ما قبله

فانهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة فرد الله سبحانه عليهم بانكم خالدون فيها ولك ان تجيب بما سلف فى الاية الاولى ولو سلم اى لو سلم ان الايات الثلاث فى حق الفاسقين لا الكافرين فالخلود قد يستعمل فى المكث الطويل من غير دوام كقولهم سجن مخلد اسم مفعول من التخليد وهى الظاهر ان المكث فى السجن ليس دائما لانقطاعه ولو بالموت وقد وقع فى بعض النسخ سجن خلود بالاضافة ومنه قوله تعالى ولكنه اخلد الى الارض اراد بلعم بن باعورا وامية بن ابى الصلت اوغيرهما ومنه قولهم خلد الله ملكه وقولهم وقف مخلد وقولهم خلد خلدا بالفتح اذا طال شبابه ابطأ شيبه وقولهم خلد بالمكان اى اقام ومنه الخوالد للاثافى وهى الحجارة التى توضع عليها مطابخ الطعام لبقائها بعد ارتحال المسافرين عن المقام واعترض عليه بان الخلود حقيقة فى الدوام ومجاز فى المكث الطويل بدليل قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون اذ الحقيقة لا يجوز نفيها مع ان نوحا عليه السلام عمر الف سنة وهو مكث طويل وقد تقرر ان الاصل فى الاستعمال هو الحقيقة واجيب بانا وجدناه يستعمل فى المكث الطويل استعمالا شائعا بلا قرينة وهذا ينفى التجوز فلا بد اما من القول بالاشتراك واما بانه موضوع للمكث الطويل مع دوام او بدونه والثانى افضل لان الاشتراك خلاف الاصل ثم لا نسلم ان الف سنة مكث طويل على الاطلاق بل الطول امر اضافى ولذا يسمى هذا العالم بالدنيا لقلة مدته ولو سلم فنقول الخلود فى الاية محمول على احد قسمى المكث الطويل بقرينة الحال لا لان اللفظ موضوع له ولو سلم ان الخلود لا يستعمل الا فى الدوام فمعارض اى ما ذكرتم من الايات معارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود اى عدم خلود فساق المؤمنين كما مر كقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وحديث ابى ذر وان زنى وان سرق ولا يخفى ان المطلوب من هذه المعارضة هو اسكات الخصم وقطع استدلاله على سبيل ارخاء العنان بعد الجواب بما هو الحق كما هو عادة المناظرين من التنزل بتسليم ما يخالف مذهبهم فاندفع ما يظن من ان هذا التسليم مضر وان هذه المعارضة لا تثبت عدم الخلود.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى الايمان قال المصنف والايمان فى اللغة التصديق خلافا لمن ذهب الى ان التصديق معناه الشرعى من وضع الشارع اما فى اللغة فمعناه جعل الغير امنا على ان الهمزة للتعدية او صيرورة الشخص ذا امن اى وثوق واعتماد على ان الهمزة للصيرورة ودليل ما اختاره الشارح وجوه احدها قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق الثانى ان النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث فلو لم يكن الايمان فى اللغة بمعنى التصديق لم يصح هذا التفسير اذ المقصود به كشف المفهوم الشرعى على اهل اللغة بما يعرفونه الثالث ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يدعو الاعراب الى ان يؤمنوا بالله ورسوله فلو كان الايمان منقولا عن المعنى اللغوى الى مصطلح شرعى كان ذلك خطابا بما لا يفهم الرابع ان الاعراب كانوا اذا امروا بالايمان بالله ورسوله اطاعوا ولم يسئلوا عن معنى الايمان مع جهلهم بمصطلحات الشرع الخامس ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة اى اذعان حكم المخبر الاذعان فى اللغة الخضوع والطاعة والانقياد والمراد ههنا تسليم الحكم والاعتقاد به وقبوله وجعله اى جعل الحكم او المخبر صادقا اى الاعتقاد بكونه صادقا فهذه ثلثة تفسيرات للتصديق جمعها للتوضيح افعال من الامن بالفتح والكسر او بفتحتين ضد الخوف من باب علم ثم المحققون منهم الزمخشرى والشارح على ان الامن متعد الى مفعول واحد تقول امنته اذا لم تخفه وبالهمزة متعد الى مفعولين يقال امنت زيدا عمروا اى جعلت

زيداً امنا عن عمرو وذكر بعض اللغويين ان الامن لازم يقال أمنت اي صرت بلا خوف وبالهمزة يتعدى الى مفعول واحد يقال أمنت زيدا اي جعلته امنا كان بالتشديد حقيقة أمن به اي معناه الحقيقي امنه التكذيب والمخالفة اي جعله امنا عن التكذيب فالضمير مفعول اول والتكذيب ثان وهذا بيان المناسبة بين المعنيين للايمان اولهما معناه الاصلي بحسب اشتقاقه من الامن هو جعل الغير امنا ثانيهما معناه بحسب الوضع الثاني وهو التصديق وكلا المعنيين لغوي وحقيقي ولكن الاول يشابه الحقيقي والثاني يشابه المجازي وتوضيح ذلك ان اهل اللغة كثيرا ما يضعون اللفظ لمعنى ثان ومناسب لمعناه الاصلي كما ان الكتابة في الاصل الجمع ولذا يسمون العسكر كتيبة ثم وضعوها لهذه الصناعة لانها جمع الحروف وكما ان الفواد في الاصل اللحم المشوي ثم وضع للقلب لسواد لونه وامثال هذا كثيرة وكلا المعنيين حقيقي لكن الاول كالحقيقي والثاني كالمجازي ولذا قال الشارح كان بلفظ التشبيه يريد ان الايمان في الاصل جعل الغير امنا ثم وضع للتصديق لان المصدق كانه يجعل المخبر امنا من التكذيب المخالفة وههنا ابحاث الاول اعلم ان عبارة الكشاف هكذا الايمان إفعال من الامن يقال أمنته وامنته غيري ثم يقال امنه اذا صدقه وحقيقة امنه التكذيب والمخالفة انتهى ففهم بعض شراحه ان الايمان في التصديق مجاز لغوي ورد عليه الشارح في شرح الكشاف وقال الحق انه حقيقة ولكنه قصد زيادة التدقيق في الوضع واللغة قلت ولازالة هذا الوهم زاد الشارح لفظ التشبيه الثاني زعم بعض المحشين ان كلمة كان ههنا للظن لانه لا يجب ان يوجد معنى المشتق منه في المشتق فلا يجب ان يوجد معنى الامن في الايمان وفيه نظر لان معنى الاشتقاق هو التناسب في المعنى الثالث وقع في بعض النسخ كان حقيقة امن به امنه عن التكذيب الظاهر ان زيادة الجار تصحيف ويحتمل الزيادة لتوضيح المعنى نحو دخلت في الدار او يكون مبنيا على قول من يعدي الايمان الى مفعول واحد الرابع قد يزعم ان في كلام الشارح سوء ادب لانه يصير معنى قولك أمنت بالله جعلته امنا عن المخالفة وهذا من قلة الفهم لان الشارح ذكر معناه بحسب الوضع الاول وقولك أمنت بالله خال عن هذا المعنى ومستعمل في معنى الوضع الثاني وهو التصديق يعدى مجهول من التعدية اي يعدى الايمان بمعنى التصديق الى مفعوله باللام كما في قوله تعالى حكاية عن قول اخوة يوسف لابيهم وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق في ان يوسف اكله الذئب التفسير بالمصدق اشارة الى اثباة ان الايمان في اللغة التصديق قيل الاولى التمثيل بقوله تعالى انؤمن لك اذ اللام في لنا يحتمل ان تكون لتقوية العمل لضعف اسم الفاعل في العمل كما في قوله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون قوي الفعل باللام لتاخره عن المعمول واجيب بان الاحتمال الضعيف لا ينافي الاستشهاد وذلك ان تقول راد التنظير لا الاستشهاد وبالباء كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله قال المحققون الايمان يتعدى بنفسه الى المفعول واما تعديته باللام وبالباء فلتضمين معنى الاذعان في الاول والاعتراف في الثاني يقال اذعن لكذا واعترف به التضمين ان يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع معنى فعل أخر يناسبه يذكر شيء من صلات الفعل المضمن ليدل عليه هذا كثير في كلام العرب ومنه قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم ضمن الاكل معنى الضم فوصل بالى وقوله تعالى والله يعلم المفسد من المصلح ضمن العلم معنى التميز فوصل بمن قال ابن جني لو جمعت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات الحديث بالنصب اي تمم الحديث وهو ان سائلا قال اخبرني عن الايمان فقال ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وتؤمن بالقدر خيره وشره رواه مسلم اي تصدق اعلم ان المختار عند الشارح ان معنى الايمان في اللغة والشرع واحد هو التصديق ولا فرق الا بان متعلقه في اللغة مطلق وفي الشرع

خاص وهو ما جاء به الشارع فليس منقولا من معنى لغوى الى معنى شرعى واستدل على ذلك اولا بهذا الحديث لان تفسير الايمان الشرعى بالايمان اللغوى دليل على اتحادهما وعدم النقل وثانيا بدعوة النبى صلى الله عليه وآله وسلم الاعراب الى الايمان بالله ورسوله بلا تفسير واجابتهم بلا استفسار مع جهلهم بالمنقولات الشرعية ثم فرع الشارح على هذا الاصل تضعيف قول بعض اهل السنة ان الايمان تصديق واقرار وابطال قول المعتزلة انه تصديق واقرار وعمل هذا ملخص كلامه فى بعض مصنفاته ولما كان فى هذا المقام اشكال مشهور وهو ان بعض الكفار كانوا يعلمون ان النبى صلى الله عليه وسلم صادق كاهل الكتاب كانوا يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فوجد منهم التصديق ومع ذلك لم يحكم الشرع بايمانهم فعلم ان التصديق وحده ليس بايمان اجاب عنه بقوله وليس حقيقة التصديق ان يقع فى القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر ذكرهما لان الصدق يقع وصفا للخبر والمخبر من غير اذعان وقبول بل هو اى التصديق اذعان وقبول لذلك اى لنسبة الصدق بحيث يقع عليه اسم التسليم وحاصله ان التصديق هو التسليم ولم يكن التسليم حاصلا لهم بل كان علمهم بصدق النبى صلى الله عليه وسلم كعلم السوفسطائى بوجود العالم فان هذا العلم ضرورى لا يخلو عنه عاقل فهو حاصل للسوفسطائى لكنه لا يذعن ولا يسلم وجوده على ما صرح به الامام الغزالى هو ابو حامد محمد بن محمد الملقب بحجة الاسلام وزين الدين كان من الجامعين بين العلوم الظاهرة والباطنة ومنشأه غزال قرية من طوس بالفتح وتخفيف الزاء وقد تشدد وعنه قال انا غزالى بالتخفيف لا بالتشديد كان اول حاله انه اشتغل بالعلم فى طوس ونيسابور حتى فاق على الافاضل وقته فى المناظرات والتدريس وحصل له عند السلاطين وعامة الخلق قبول تام ورفعة عظيمة فانقطع عنهم واختار الزهد سافر سنة ثمان وثمانين واربعمائة للحج ثم سار الى الشام وبيت المقدس ثم الى مصر واسكندرية ثم رجع الى وطنه وتخلى عن الخلق وترك الاشتغال بالكتب الا القرآن وصحيح البخارى وصحيح مسلم وله مصنفات جليلة القدر فمنها احياء علوم الدين فى اربع مجلدات وتفسير ياقوت التاويل فى اربعين مجلدا وكيمياء سعادت ومنهاج العابدين وجواهر القرآن وقواعد العقائد وغيرها وقال الشيخ الامام قطب الزمان ابو الحسن الشاذلى رأيت النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى المنام يباهى موسى وعيسى عليهما السلام بالغزالى ويقول هل فى امتكما حبر مثل هذا وكان بعض الناس ينكرون عليه فجلدهم النبى صلى الله عليه وسلم فى منامهم فاستيقظوا واثر الجلد على جلودهم وكان على مذهب الشافعى وفى التصوف مريد الشيخ ابى على الفارمدى قدس سره وبالجملة التصديق هو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وهو التسليم بلا استكبار وعناد وانكار وهو اى المعنى الذى يعبر عنه بگرويدن معنى التصديق المقابل للتصور حيث ظرف المقابل يقال فى اوائل علم الميزان هو المنطق فان ارسطاطاليس لما دونه سماه ماسيرا وهو الميزان لانه آلة لمعرفة الراجح او المرجح من الدلائل العلم اما تصور واما تصديق مقول يقال اعلم انه اختلف فى ان التصديق اللغوى هو التصديق المنطقى ام غيره وقد جرى فى ذلك زمن صدر الشريعة مباحث طويلة ومختار الشارح فى مصنفاته اتحادهما مستدلا بكلام ابن سينا ومختار صدر الشريعة وجماعة ان المنطقى اعم من اللغوى المعتبر فى الايمان لان اللغوى يشترط فيه الاذعان واجاب بعضهم ان الاذعان يشمل اليقين والظن وقال لا نم ان الظن لا يكفى فى الايمان فان ايمان اكثر العوام من باب الظن واجاب بعضهم بان الظن من قبيل التصور وكلا الجوابين خلاف المشهور صرح بذلك اى بان ما يعبر عنه بگرويدن هو التصديق المنطقى المقابل للتصور رئيسهم اى رئيس الميزانيين صرح برياسته تقوية للاستدلال بكلامه و

تنبيها على ان ما وقع فى كلام المنطقيين من قسمة التصديق الى يقينى وظنى مخالف لكلام رئيسهم فلا يعبأ به كلامه فى رسالته الفارسية المسماة بدانش نامه هكذا دانستن بر دو گونه است يكے فهم كردن واندر يافتن وآں را بتازى تصور خوانند دوم گرويدن وآں را بتازى تصديق خوانند انتهى وفى هذا المقام بحث وهو ان العلم بالصدق الذى كان حاصلا لبعض الكفار هل هو من قسم التصور او التصديق فذهب الشارح الى انه من التصور وجوز ان يكون التصور الحاصل من النسبة التامة الخبرية تصورا فان التصور يتعلق بالمفردات والمركبات وذهب صدر الشريعة الى انه تصديق منطقى لان العلم المشتمل على النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا عندهم وذهب شرذمة الى انه واسطة بين التصور والتصديق وانت تعلم ان هذا الخلاف دائر على خلافهم فى تعريفات التصور والتصديق فقال بعضهم العلم ان كان اذعانا واعتقادا للنسبة فتصديق والا فتصور وقال آخرون العلم ان كان مع نسبة تامة خبرية فتصديق والا فتصور وقيل العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق وان كان خاليا عن النسبة فتصور فالنزاع فى ذلك لا يرجع الى طائل ابن سينا هو الحسين ابو على بن عبد الله ابن سينا مولده قرية من قرى بخارا تعلم الفقه ثم المنطق ثم الفلسفة الرياضية ثم الطبعية ثم الالهية ثم الطب وكل ذلك ببخارا ثم جعل ينظر فى الكتب حتى كمل العلوم وهو ابن ثمانية عشر سنة ثم انتقل الى بلاد همدان واصفهان فصار معظما عند ملوكها حتى استوزروه وله مصنفات كثيرة كالشفاء[1] والاشارات[2] والقانون[3] والمبدأ[4] والمعاد والنجاة[5] وعيون الحكمة وكان مشغوفا بشرب الخمر ولما بلغ آخر عمره حفظ القرآن واشتغل بالعبادة ورد المظالم ولكن هذا انما ينفعه لو تاب من العقائد الفلسفية التى هى كفر عند الفقهاء وعن الشيخ مجد الدين البغدادى قال رايت النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام فقلت يا رسول الله ما تقول فى حق ابن سينا قال اراد ان يصل الى الله بلا واسطتى فحجبته بيدى فسقط فى النار وعن الشيخ جمال الدين الحلى انه سال كذلك فقال النبى صلى الله عليه وسلم رجل اضله الله على علم كذا فى نفحات العارف الجامى والله تعالى اعلم بحاله مات سنة ثمان وعشرين واربعمائة بالقولنج ودفن بهمدان فلو حصل هذا المعنى اى التصديق لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار اى علاماتهما لان التصديق ليس بايمان كما لو فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم واقر به وعمل به اى صار جامعا لاركان الايمان باجماع اهل القبلة من الاشعرية المكتفين بالتصديق والماتريدية المكتفين بالتصديق والاقرار والمعتزلة والخوارج الجاعلين العمل ركنا ثالثا ومع ذلك شد الزنار الشد بستن والزنار بالضم والتشديد خيط يجعله الكفار فى اعناقهم علامة لهم بالاختيار اى بلا جبر فان الاكراه يبيح اظهار الكفر او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا اى نحكم بكفره ظاهرا او باطنا وهو مختار الشارح فقد نص فى شرح المقاصد ورسالة الايمان بان التصديق المقارن بامارات التكذيب كالعدم لا يعتد به وذهب بعض العلماء الى انه كافر فى احكام الدنيا ومؤمن عند الله سبحانه ولكنه عاص بالتشبه بالكفار لما ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم جعل ذلك علامة للتكذيب والانكار لان كونه علامة للتكذيب ثابت بالاجماع والاجماع حجة بالحديث وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة فى مسئلة الايمان ناصدها انه لو كان التصديق ايمانا لكان ابو جهل مؤمنا والحال انه لم يكن مصدقا لعدم الاذعان والتسليم الذى هو حقيقة التصديق ثانيها ان الفقهاء يحكمون بكفر من سجد للصنم ولو كان مصدقا مقرا مصليا صائما وكذا من استهزأ بحكم شرعى وهذا مشكل سواء قلنا ان الايمان هو التصديق وحده

اومع الاقرار اومع العمل ايضا والحل ان الايمان المقارن بعلامات التكذيب فی حکم العدم ثالثها ان المصدق المقر المباشر لعلامات التكذيب
لايزول تصديقه ولا اقراره فجعلهما فی حکم العدم تحکم والحل ان هذا ليس بالرأی والدليل العقلی ولکن الشارع جعل ايمانه کالمعدوم و
الله يفعل مايشاء واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان فی الشرع هُوَ التَّصْدِيْقُ بِمَا جَآءَ بِهِ الرَّسُوْلُ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَسَلَّم
مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ تعالى ولم يذكر التوحيد لانه مما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وكان الاحسن ان يذكره اهتماما به ای تصديق النبی صلى الله
عليه وسلم بالقلب قيد بانه لان العامة يسمون الاقرار تصديقا فی جميع ما علم بالضرورة قيل راد بالضرورة ما يقابل الاستدلال فالضروری کالمسموع
من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم او المنقول عنه بالتواتر کالقران والصلوات الخمس وصوم رمضان وحرمة الخمر والزنا والاستدلالی
وقيل راد بالضرورة الاشتهار بين الخاصة والعامة ضروريا کان الحکم او استدلاليا واورد عليه انه يلزم عدم تکفير من ينکر الحکم القطعی الغير المشتهر بين
العامة کحد القذف وقد يجاب بتفسير الخاصة بالمجتهدين والعامة بسائر العلماء وکتب الشارح على هوامش الکتاب ان المراد بالضرورة اليقين
فلا يکفر بانکار الظنی کالثابت بالاجتهاد وخبر الواحد مجيئه به الضمير الاول للنبی صلى الله تعالى عليه وسلم والثانی لما علم والمجیٔ بفتح الميم مصدر
ميمی من جاء من عند الله تعالى قيد بذلك لان النبی صلى الله تعالى عليه وسلم قد يجتهد فيکون خطأ کما ذکره الاصوليون وکان النبی صلى الله
عليه وسلم يشاور الصحابة رض فيما لم يوح اليه وهم يراجعونه فی ذلك ولما خرج النبی صلى الله عليه وسلم الی بدر نزل على اقرب مياهه فقال بعض الصحابة رض
اوحی ام رأی فقال رأی قال تنزل على ابعد مياهها لئلا يشرب العدو فقام ونزل ابعدها ولما حوصر المدينة زادها الله شرفا ارسل النبی صلى
الله عليه وسلم الی العدو بالصلح على نصف ثمار المدينة فقال الانصار ان کان وحيا سلمنا وان کان رأيا فلا نعطيهم الا السيف فلم يصالحهم امثال
کثيرة وفی الحديث ما حدثتکم عن الله سبحانه فهو حق وما قلت فيه من قبل نفسی فانما انا بشر اخطئ واصيب ذکره القاضی عياض اجمالا
مفعول مطلق للتصديق من غير لفظه فانه ای التصديق الاجمالی کاف فی الخروج عن عهدة الايمان العهدة بالضم ما يسأل الشخص عنه و
يؤخذ من دين او کفالة او دية ويقال خرج عن العهدة اذا اداها ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلی ای فی الاتصاف باصل الايمان اذ
لاشك فی ان التفصيلی اکمل على ما اختاره الشارح فيما بعد فی المواقف الايمان التصديق للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم مجيئه به ضرورة
فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا ولا منافاة بين کلامه وکلام الشارح فان الشارح اراد ان الاجمال کاف عند عدم العلم التفصيلی
لا يجب ان يعلم الجزئيات فيصدق بکل منها على حدة وصاحب المواقف افاد ان ما علم تفصيلا وجب الايمان به فالمشرك تفريع على قوله
فی جميع ما علم المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يکون مؤمنا الا بحسب اللغة وذلك لتصديقه بوجود الصانع وصفاته دون الشرع
لاخلاله بالتوحيد الذی هو اعظم ما جاء به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فلم يوجد منه الايمان الشرعی واليه اشار بقوله تعالى وما يؤمن
اکثرهم بالله الا وهم مشرکون فان العرب کانت تعتقد ان خالق السماء والارض وغيرهما هو الله تعالى قال الله تعالى ولئن سألتهم من
خلق السموات والارض ليقولن الله ولکنهم کانوا يعبدون الاصنام اما لان لها شفاعة واما لان لها شرکة فی بعض الاشياء الی غير ذلك من
الظنون الفاسدة وَالْاِقْرَارُ بِهٖ ای بما جاء ای باللسان توضيح والا فالاقرار لا يکون الا به الا ان ای التصديق والاقرار رکنان للايمان
الا ان التصديق رکن لا يحتمل السقوط واعترض عليه بوجهين احدهما ان اطفال المؤمنين مؤمنون اجماعا ولا تصديق لهم اجيب

بل الكلام فى الايمان الحقيقى لا الحكمى ويمكن ان يجاب بان الشارع جعل الحاصل الذى لا يطرء عليه الضد فى حكم الباقى وقد آمن كل نسمة يوم الميثاق فهم على هذا الايمان ما لم يطرء الكفر والفرق بين الجوابين ظاهر الثانى ان التصديق بالحكم يزول بعد ما نسخ كتصديق الصحابة رضى بان القبلة بيت المقدس وان الخمر مباح فانه سقط بعد التحويل والتحريم اجيب بمنع السقوط فانهم بعد التحويل كانوا مصدقين بان القبلة قبل النسخ هو بيت المقدس وبعده الكعبة والاقرار قد يحتمله كما فى حالة الاكراه فان المومن اذا اكرهه الكفار على الكفر او عدوه بالقتل او قطع العضو جاز ان يتلفظ بكلمة الكفر وقد فعل عمار بن ياسر الصحابى رضى الله عنه من اكراه قريش فاتى النبى صلى الله عليه وسلم يبكى فجعل النبى صلى الله عليه وسلم يمسح عينيه وقال ان عادوا فعد كما ذكره الثعلبى ولنا فى هذا الكلام نظر وهو انه ان اريد بالسقوط عدم الاستمرار فى كل آن فالاقرار ساقط فى اكثر الاوقات وسقوطه غير مختص بحال الاكراه وان اريد طريان الضد هو التكذيب بالقلب او الانكار باللسان فلا معنى للسوال الآتى ولا للجواب عنه اذ المراد حينئذ بان التصديق لا يحتمل السقوط هو ان التكذيب لا يجوز ولو مثل بالخرس بدل الاكراه لكان احسن فان قيل نقض على قوله لا يحتمل السقوط قد لا يبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة عند اشتغال القلب بغيره قلنا التصديق باق فى القلب اعترض عليه بان التصديق ادراك والنوم ضد الادراك عند المتكلمين ولذا صرحوا بان الرؤيا خيال باطل واجيب اولا بان مرادهم ان النوم ضد الادراك الحادث فيه لا ضد الادراك الباقى الذى كان حاصلا فى اليقظة وثانيا بان مرادهم ان النوم ضد الادراك بالسمع والبصر و نحوهما لا الادراك القلبى وثالثا بانه لو سلم تضادهما مطلقا فلا نسلم ان محل النوم هو محل الادراك كما هو مذهب الاستاذ ابى اسحق الاسفرائنى واستدل هذا المجيب بقوله عليه السلام ينام عينى ولا ينام قلبى ولكن الحديث عليه لا له لدلالته على ان القلب محل النوم فى غيره عليه السلام والذهول بالضم من باب علم وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة فى العقل كما فى حافظ القرآن فانه قد لا يستحضر الفاظه مع حصولها فى ذهنه وهو غير النسيان لان النسيان هو زوال الصورة عن الذهن فالمنسى لا يحضر الا بكسب جديد والمذهول يحضر بمجرد التفات الذهن اليه وذلك لان المنسى غير حاصل فى الذهن والمذهول حاصل فيه لكن الذهن غير ملتفت اليه انما هو عن حصوله ولئن سلم ان التصديق لا يبقى فى النائم والغافل فالشارع جعل المحقق الموجود الذى لم يطرء ولم يعرض عليه ما يضاده فى حكم الباقى حتى كان المومن اسما لمن آمن اى صدق فى الحال او فى الماضى ولم يطرء عليه ما هو علامة التكذيب كما ان الاقرار يكفى مرة ما لم يطرء عليه الانكار هذا الذى ذكره المص من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء فعلى هذا من صدق ولم يقر فهو كافر الا لعذر من ضيق وقت او آفة فى اللسان وهو اختيار شمس الائمة اى مختاره وذهب جمهور المحققين قيل ومنهم الامام الاعظم رحمه الله ولكن المذكور فى الفقه الاكبر هو المذهب الاول الا ان نسبة الرسالة اليه محل نظر فانها وجدت على نسخ مختلفة لا يطابق بعضها بعضا الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا من حرمة الدم والمال وصلوة الجنازة عليه ودفنه فى مقابر المسلمين وههنا مذهب ثالث وهو ان الاقرار ليس بركن الا عند الطلب فمن طلب منه الاقرار فسكت من غير عذر فهو كافر عند الله سبحانه لما ان التصديق بالقلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مومن عند الله سبحانه وان لم يكن مومنا فى احكام الدنيا وهذا اذا لم يكن مباشرا لعلامات التكذيب والا فهو كافر

عند الله ايضا خلافا لبعضهم ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس اى مؤمن عند الخلق كافر عند الله تعالى وهذا
اى كون الايمان هو التصديق فقط اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله تعالى امام المتكلمين من الحنفية والنصوص معاضدة اى مقوية
لذلك لدلالتها على ان القلب هو محل الايمان قال الله تعالى اولئك اشارة الى الذين لا يحبون الكفار ولو كانوا آباءهم او ابناءهم او
اخوانهم كتب اى اثبت الله سبحانه فى قلوبهم الايمان وقال الله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
فمن مبتدأ والخبر محذوف اى فعليهم غضب وعذاب الا المكره الذى تصديقه باق وقال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و
لكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم لما نافية جازمة وهم اعراب قدموا المدينة فاسلموا نفاقا للطمع فى العطيات وههنا بحث
من وجهين الاول انه يجوز ان يكون الايمان فى الآيات عبارة عن التصديق الذى هو جزء الايمان تسمية للجزء باسم الكل الثانى انه
يجوز ان يراد بها الايمان اللغوى اجيب بان الاصل فى الكلام الحقيقة والتسمية باسم الكل مجاز وكذا المتبادر من لفظ الايمان فى كلام
الشارع هو الايمان الشرعى وقال النبى صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبى على دينك عن ام سلمة رضى الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يكثر فى دعائه ان يقول اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلبى على دينك رواه الامام احمد وهذا الدعاء تعليم للامة اى على ايمانك
لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والايمان والاسلام واحد وقال عليه السلام لاسامة بالضم فى اللغة الاسد وهو صحابى عظيم القدر
وكان ابوه زيد بن حارثة رجلا من بنى كلب سبى صغيرا فى الجاهلية فاشتراه حكيم بن حزام القرشى لعمته خديجة فلما تزوجها النبى
صلى الله عليه وسلم وهبت زيدا منه فجاء ابوه وعمه يطلبانه فخيره النبى صلى الله عليه وسلم فاختار الصحبة الشريفة فاعتقه وهو زيد المذكور
فى سورة الاحزاب ولم يسم فى القرآن احد من الصحابة غيره واتخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم مقام الابناء فكان الناس يقولون
زيد بن محمد حتى نزلت ما كان محمد ابا احد من رجالكم وقوله ادعوهم لآبائهم وكان النبى صلى الله عليه وسلم يحب زيدا واسامة حبا
شديدا حتى قال عمر بن الخطاب لابنه عبد الله ان زيدا كان احب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من ابيك وكان اسامة احب الى
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منك رواه الترمذى حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه هلا بالفتح والتشديد
حرف اذا دخل على الماضى افاد اللوم على ترك الفعل ومعنى الكلام بالفارسية چرا نه شگافتى دل وے را وزعم بعض الناس ان هلا
فى الحديث هل الاستفهامية زيد فيها الالف وهذا من قلة العلم وتمام القصة كما فى صحيح البخارى ومسلم وغيرهما عن اسامة انه قال
بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على قوم من جهينة فحاربناهم وهزمناهم فكان رجل منهم لا يقصد قتل رجل من المسلمين الا قتله
فلحقته انا ورجل من الانصار فلما غشيناه قال لا اله الا الله فكف عنه الانصارى وطعنته برمحى حتى قتلته فلما قدمنا بلغ ذلك
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا اسامة اقتلته بعد ما قال لا اله الا الله قلت يا رسول الله انما قالها خوفا من السلاح قال
هلا شققت قلبه واورده على الاستدلال بانه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان اى هلا شققت وعلمت انتفاء
الجزء الذى هو التصديق ليلزم منه انتفاء الايمان واباحة القتل اجيب بان قوله النصوص معاضدة لذلك اشارة الى ان الايمان
هو التصديق وان الاقرار شرط لاجراء الاحكام فالنصوص الاربعة الاول والخامس للثانى فان قلت اعلم ان مذهب الكرامية ان

الايمان هو الاقرار فقط والشارح ذكر من دلائلهم دليلين بطريق الاعتراض على ما سبق من التحقيق الناطق بان الايمان هو
التصديق القلبي لغة وشرعا فالشبهة الاولى قولهم نعم الايمان في اللغة هو التصديق اى سلمنا قولكم هذا لكن اهل اللغة لا يعرفون
منه اى من التصديق او الايمان الا التصديق باللسان وقد حققتم ان الشرع لم ينقل الايمان من المعنى اللغوى بل انما
خصص متعلقه فلزمكم ان يكون الايمان الشرعي هو الاقرار لا فعل القلب والشبهة الثانية قولهم والنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه
كانوا يقنعون يكتفون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار هو طلب الظهور عما في قلبه فثبت ان الايمان
فعل اللسان لا القلب قلت لا خفاء في ان المعتبر عند اهل اللغة في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق
لمعنى وهذا بان يكون مهملا او وضعه عطف على عدم لمعنى آخر غير التصديق القلبي كالرؤية مثلا لم يحكم جزاء لواحد من اهل
العرف واللغة بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي صلى الله عليه وسلم ومؤمن به هذا جواب عن الشبهة الاولى وحاصله انه لو
كان التصديق فعل اللسان لزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كانت مهملة او موضوعة لمعنى آخر غير الاذعان القلبي مصدقا بحسب
اللغة ومؤمنا بحسب الشرع واللازم باطل اجماعا فعلم ان التصديق الحقيقي ليس هو التلفظ بكلمة صدقت بل هو مدلول هذه
الكلمة فثبت ان اهل اللغة يعرفون للتصديق معنى سوى الاقرار وهو الاذعان واعترض عليه بان المعتبر عندهم ليس مجرد التلفظ
بل اللفظ الدال سواء وجد مدلوله او لم يوجد دفع بانه لا معنى لاعتبار دلالة اللفظ الدال بلا وجود المدلول ولهذا اى لاجل
ان الايمان فعل القلب لا الاقرار فقط صح نفى الايمان عن بعض المقرين باللسان وهذا يصح ان يكون جوابا ثانيا ويجوز ان يكون
تاييدا للجواب الاول كما في المواقف قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر هم عبد الله بن ابى المنافق واصحابه
كانوا سكان المدينة فلما اسلم اهلها اسلموا خوفا من السيف وابطنوا الكفر وضبطهم بعض المفسرين بثلاثمائة رجل ومائة وسبعين
امرأة وما هم بمؤمنين افرد الضمير نظرا الى لفظ من وجمع نظرا الى معناها وقال الله تعالى قالت الاعراب هم سكان بادية العرب هو جمع
لا واحد له من لفظه بل الواحد اعرابي والآية في بني اسد قدموا المدينة في سنة قحط واظهروا الايمان طمعا في الصدقات آمنا قل لم
تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا دخلنا في السلم وهو الصلح وترك الحرب واما المقر باللسان وحده هذا شروع في الجواب عن الشبهة الثانية
كما في المواقف فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة اورد عليه ان هذا مخالف لما تقدم من ان الايمان في اللغة تصديق بالقلب اجيب
بان هذه التسمية ليست من حيث اقراره بل من حيث دلالة اقراره على الاذعان وذلك لان البشر لا يطلع على ضمير غيره وانما يحكم بوجود
المضمرات في غيره استدلالا بالآثار الصادرة عنه فمن رأى رجلا يضرب عبده سماه غضبان لا من حيث الضرب لان الضرب ليس هو الغضب
بل لان الضرب دليل على حصول الغضب فيه ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والحاصل
ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا يحكمون على المقر بالايمان الظاهر المنجي عن السيف لا بالايمان الحقيقي المنجي عن العذاب الابدى و
نزاعنا في الثاني لا في الاول ان قلت لا حاجة في الجواب الى قوله فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة قلت ذكره لما حققه من عدم الفرق بين معنى
الايمان لغة وشرعا الا بخصوص المتعلق في الثاني والنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده من السلف كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة

الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق هذا جواب ثان عن الشبهة الثانية بطريق المعارضة فدل حكمهم بكفر المنافق على انه لا يكفي في الايمان فعل
اللسان وايضا الاجماع منعقد هذا دليل اخر لدفع الكرامية كما في المواقف وزعم بعض المحشين انه عطف على قوله النصوص معارضة دفعا على
المصنف ومن معه في جعلهم الاقرار جزءا من الايمان وهذا سهو اما اولا فلان هذا البحث منتخب من كلام صاحب المواقف وهذا
في كلامه رد على الكرامية واما ثانيا فلان المصنف ومن معه على ان الاقرار ركن يحتمل السقوط على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار
باللسان ومنعه مانع من خرس هو عدم القدرة على التكلم من الفطرة اما لفقد السمع الذي هو آلة التعلم واما لآفة في آلات التكلم ونحوه كضعف
من مرض او خوف قتل فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة قيل افرد الكلمة سابقا وثنى ههنا لانه يقال تارة اشهد ان لا
اله الا الله وان محمدا رسول الله وتارة اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وفيه نظر لانه لم يثن الشهادة والظاهر انه
يسمى كلمتين نظرا الى التعدد وكلمة نظرا الى شدة الاتصال بينهما على ما زعمت الكرامية ذكر بعض الفضلاء ان الكرامية قالوا من تكلم بالشهادتين
واضمر الانكار يكون مؤمنا لكنه يستحق الخلود في النار اقول فعلى هذا لا يكون النزاع معهم حقيقيا بل راجعا الى اطلاق لفظ المؤمن فقط و
ههنا فائدة جليلة هي ان لاهل القبلة في الايمان مذاهب الاول انه التصديق وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري والامام ابي
منصور الماتريدي وفخر الدين الرازي والقاضي البيضاوي ومختار الشارح وجمهور المحققين والاقرار عندهم شرط لاجراء الاحكام الثاني
انه التصديق والاقرار وهو مذهب جمهور الفقهاء ومختار المصنف وامامنا الاعظم ابي حنيفة الثالث انه التصديق والاقرار والعمل من
اداء المامورات ولو مندوبة وترك المحظورات بحيث يكون ترك العمل كفرا حتى فعل الصغيرة وترك المندوب وينسب الى الخوارج
الرابع كذلك الا ان ترك العمل يخرج عن الايمان ولا يدخل في الكفر وينسب الى القاضي عبد الجبار وابي الهذيل المعتزليين و
استبعد الشارح في شرح المقاصد هذين المذهبين وقال الخروج عن الايمان بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل الخامس
انه التصديق والاقرار والعمل من فعل الواجبات وترك المحرمات بحيث يكون ترك الواجب وفعل الحرام مخرجا عن الايمان غير مدخل
في الكفر وهو مذهب ابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم السادس انه التصديق والاقرار والعمل بحيث لا يكون ترك الطاعة مخرجا عن الايمان وهو
مذهب اكثر السلف منهم مالك والشافعي واحمد السابع انه المعرفة وهو مذهب جهم بن صفوان والمعرفة اقل درجة من التصديق
او اعم منه لانها قد تجامع العناد والانكار الثامن انه الاقرار فقط وهذا مذهب الكرامية التاسع انه الاقرار بشرط المعرفة بحيث يكون
الشرط خارجا عن الايمان كالوضوء الخارج عن حقيقة الصلوة وهو مذهب الرقاشي العاشر انه الاقرار بشرط التصديق الحاصل بالاختيار
والكسب وهو مذهب القطان من الاشاعرة هذا ملخص ما نقل عنهم على خلاف الناقلين في بعضها والله سبحانه اعلم ولما كان مذهب جمهور
المحدثين هم علماء الحديث فقط وقال الشافعي اذا رايت رجلا من علماء الحديث فكانما رايت رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
والمتكلمين سوى الاشاعرة وهم الخوارج والمعتزلة وهم جم غفير والمخالف ان كان ضالا يسمى متكلما والفقهاء سوى الحنفية وهم المالكية والشافعية
والحنابلة ان الايمان تصديق بالجنان بالفتح القلب سمي به لانه مستور والتركيب للستر كالجن والجنين والجنة واقرار باللسان وعمل بالاركان
اي بالاعضاء لانها اركان البدن وقد يحكى عنهم ان الايمان هو العمل فقط بناء على ان العمل يعم فعل القلب واللسان والجوارح اشار الى نفي

ذلك بقوله فَاَمَّا الْاَعْمَالُ اى الطاعات فَهِىَ تَتَزَايَدُ فِى نَفْسِهَا وَالْاِيْمَانُ لَا يَزِيْدُ وَلَا يَنْقُصُ الظاهر انه استدل على خروج
الاعمال عن الايمان بانها تزيد وتنقص بخلاف الايمان وهو مبنى على ادعاء ان كون الايمان لا يزيد ولا ينقص امر ظاهر ثابت
فههنا مقامان قيل بالضم اى محل اقامة الدليل او بالفتح اى محل قيامه الاول ان الاعمال غير داخلة فى الايمان وهذا حق لما
مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق فقط ولانه قد ورد فى الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين
أمنوا وعملوا الصّٰلحٰت لهم جنات مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة قيل الجزء غير الكل فيجوز العطف على تقدير كون العمل جزء
الايمان ايضا والجواب ان هذا تدقيق فلسفى اما اهل اللسان فلا يحكمون بتغايرهما وعدم دخول المعطوف عطف على المغايرة و
يجوز العطف على تجريد الباء فى المعطوف عليه قيل عطف الخاص على العام شائع نحو من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل و
ميكال فان الله عدو للكافرين اجيب بان الاصل عدم الدخول الا مجازا فلا يترك الحقيقة الا للضرورة وورد ايضا هذا دليل ثالث
جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما فى قوله تعالى ومن يعمل من الصلحٰت وهو مؤمن فلا كفران لسعيه اى لا بطلان لعمله بل يجزى
به فعدم كفران العمل مشروط بالايمان بدلالة اسلوب الكلام وقيل لان الحال قيد العامل وشرطه مع القطع بان المشروط لا يدخل
فى الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه وذلك لان العمل الصالح مشروط بالايمان الذى هو مجموع التصديق والاقرار والعمل فالعمل
مشروط بنفسه لان جزء الشرط شرط وقد ورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال هذا دليل رابع كما فى قوله تعالى وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما على ما مر فى شرح قول المصنف الكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان مع القطع
بانه لا يتحقق الشئ بدون ركنه اى جزئه فلو كان العمل ركن الايمان كان تاركه غير مؤمن ولا يخفى ان هذه الوجوه الاربعة انما
تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء كما
هو رأى للمعتزلة والخوارج لا على من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل وهو الذى يكون صاحبه غير مستحق للعذاب بحيث
لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان وهو الذى يكون صاحبه ناجيا عن العذاب الابدى كما هو مذهب الشافعى واهل الحديث
وتحقيق هذا المقام ان السلف واهل الحديث جعلوا العمل جزء الايمان واستدل بعضهم بحديث على قال قال رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم الايمان عقد بالقلب اقرار باللسان وعمل بالاركان رواه ابن ماجة وفى صحته كلام وبالجملة هو مذهب جمع كثير من
الصحابة والتابعين لكن هؤلاء صرحوا بان تارك العمل مؤمن وهذا مشكل لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل وكان البخارى صاحب
الصحيح رحمه الله يبالغ فى ان العمل من الايمان حتى قال كتبت الحديث عن الف وثمانين نفسا ولم اكتب الا عمن قال الايمان قول وعمل و
مع ذلك قال فى قوله عليه الصلوة والسلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن لا يكون هذا مؤمنا تاما ولا يكون له نور الايمان انتهى
وللعلماء فى توجيه كلامهم وجهان الاول ما اختاره الشارح فى مصنفاته وهو ان الايمان يطلق على ما هو اساس النجاة عن العذاب
المخلد هو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى الكامل المنجى عن كل عذاب هو التصديق والاقرار والعمل فالاول مقابل الكفر والثانى
مقابل العصيان واورد عليه انه لا يبقى لهم نزاع مع المتكلمين حينئذ مع ان النزاع مشهور واجيب بان النزاع فى ان الايمان عند الاطلاق

ينصرف الى الاول عند المتكلمين والى الثانى عند اهل الحديث الثانى ما اختاره العلامة جلال الدين الدوانى وهو ان المعتزلة جعلوا الاعمال جزء من حقيقة الايمان داخلة فى قوامه فيلزم من عدمها عدمه اما السلف فجعلوها جزء عرفية لا يلزم من عدمها عدمه كالشعر والظفر واليد و الرجل للانسان وكالاوراق والاغصان للشجرة ولا يلزم من انعدام هذه الاجزاء انعدام الانسان والشجرة فلفظ الايمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبينه وبين الاعمال كما ان المعتبر فى الشجرة المعينة فى العرف هو القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يحكم بانعدام الايمان ما بقى التصديق كما لا يحكم بانعدام الشجرة ما بقى ساقها وقد سبق تمسكات المعتزلة على كون العمل جزء الايمان فى شرح قول المص والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان المذكور هنالك تمسكا على ان مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا فاسق لكن الجمع يطلق على المثنى مجازا بل حقيقة عند قوم وخروج صاحب الكبيرة من الايمان وكون العمل جزء الايمان متلازمان باجزائهما فيما سبق هذا مسلك المقام الثانى ان حقيقة الايمان زاد لفظ الحقيقة تحرزا عن الايمان الكامل فانه لا خلاف فى زيادته ونقصانه لا تزيد بزيادة الطاعات ولا تنقص بالمعاصى اعلم ان العلماء اختلفوا فى زيادة الايمان ونقصانه على اربعة مذاهب الاول مذهب كثير من السلف وهو انه يزيد وينقص بناء على ان العمل جزء منه وهو مروى عن عمر بن الخطاب وعلى بن ابى طالب ومعاذ بن جبل وعبد الله بن مسعود وابى الدرداء وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وابى هريرة وحذيفة وعائشة رضى الله عنهم ومن التابعين ومن بعدهم عمر ابن عبد العزيز وكعب الاحبار وعروة والشافعى واحمد بن حنبل وروى بعض المحدثين فى ذلك احاديث فعن معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الايمان يزيد وينقص رواه الجوزقانى وقال حسن لكن قال الامام مجد الدين اللغوى لم يصح فى رفعه حديث وبالجملة مقالات الصحابة والسلف فيه كثيرة وفى المرفوع خلاف الثانى مذهب الامام ابى حنيفة والمتكلمين من اهل السنة انه لا يزيد ولا ينقص بناء على انه التصديق اليقينى غير القابل للتفاوت وقد يروى فيه احاديث ولكن المحدثين اجمعوا على انها موضوعة كحديث ابى هريرة ان وفد ثقيف سألوا عن الايمان هل يزيد وينقص قال النبى صلى الله عليه وسلم زيادته كفر ونقصانه شرك قال البخارى من حدث به ضرب وحبس ثم الامام الاعظم انما يستدل بان الاذعان لا يقبل التفاوت فلا يلزم من بطلان الحديث بطلان مذهبه الثالث مذهب القاضى عضد الدين وهو انه يزيد وينقص مع انه التصديق وهو يقول بان الظن يكفى تصديقا ولو سلم ان التصديق هو اليقين فلا نسلم ان اليقين لا يقبل التفاوت وهو قول غريب مخالف للجمهور الرابع مذهب قوم انه يزيد ولا ينقص بناء على ان الشخص مؤمن اجمالا ثم يزيد تصديقه بالتفصيل ومن العجب ان بعضهم استدل بما روى عن معاذ بن جبل انه كان يورث المسلم من الكافر ولا يورث الكافر من المسلم ويقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الايمان يزيد ولا ينقص وخفى عليهم ان هذه الزيادة والنقصان معنى آخر على نحو قولهم الاسلام يعلو ولا يعلى كما يدل عليه كلام معاذ لما مر فى بحث تعريف الايمان من انه التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان لان الزائد والناقص هو الظن لا اليقين حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا لا يزيد بالطاعات ولا ينقص بالمعاصى وقد استدل القائلون بالزيادة والنقصان بقوله تعالى هو الذى انزل السكينة فى قلوب

المؤمنين ليزدادوا ايمانا وقوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وقوله تعالى ويزداد الذين امنوا ايمانا واجيب بوجوه الوجه الاول ما ذكره بقوله والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة الامام الاعظم انهم اى الصحابة كانوا امنوا فى الجملة اى ايمانا اجماليا وهذا بتصديق الشارع فى كل ما جاء به مجملا ثم ياتى اى كان ياتى فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص قال عبد الله ابن عباس اول ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم التوحيد فلما امنوا بالله وحده انزل الصلوة والزكوة ثم الحج ثم الجهاد فازدادوا ايمانا مع ايمانهم كذا فى الكشاف وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب به الايمان وهذا لا يتصور فى غير عصر النبى صلى الله عليه وسلم لان الدين قد كمل زمنه والوحى قد ختم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن فى غير عصر النبى صلى الله عليه وسلم فان احدا لا يطلع على جميع الفرائض دفعة بل يطلع على بعضها فيؤمن به ثم على بعض اخر فيؤمن به والايمان يجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا جواب سوال يرد على النظر وتقرير السوال ان احدا اذا اعتقد ان النبى صلى الله عليه وسلم صادق فى كل ما بلغ صار ايمانه مشتملا على جميع الفرائض المنزلة فلا يمكن الزيادة عليه وتقرير الجواب ان المؤمن بالاجمال اذا علم بعد ذلك ان الصلوة فريضة والصيام فريضة وجب ان يؤمن بكل واحد تفصيلا وهذا زيادة فى الايمان ولا خفاء فى ان التفصيلى ازيد من الاجمالى لان ما يتعلق به الاجمالى امر واحد وهو ما جاء به الشارع وما يتعلق به التفصيلى امور كثيرة فالاجمالى تصديق واحد التفصيلى تصديقات بل اكمل المراد به الترقى فى الزيادة والمبالغة فيها وقال بعضهم قوله ازيد ممنوع وقوله بل اكمل مسلم ولكن لا يفيد ذلك لان الانتقال من الاجمالى الى التفصيلى ليس زيادة فى العلم بل كمال فيه والبحث فى الزيادة لا فى الكمال وفيه بحث وما ذكر سابقا فى تعريف الايمان من ان الاجمالى لا ينحط عن درجة اى درجة التفصيلى فانما هو فى الاتصاف باصل الايمان والمساواة فى اصل الايمان لا يمنع التفاوت فى الكمال كما ان اتصاف رجلين بالشجاعة لا يمنع كون احدهما اشجع وقيل جواب ثان عن الآيات والمجيب امام الحرمين وهو مع كونه شافعيا يقول الايمان لا يزيد ولا ينقص ان الثبات والدوام على الايمان هو التصديق زيادة عليه فى كل ساعة اى كل آن وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لان التصديق علم والعلم من الاعراض لا يبقى الا بتجدد الامثال فان الاشاعرة على ان بقاء العرض محال وما يتوهم من بقائه فانما هو بقائه فى كل آن تجدد مثله فى هذا الآن وتحرير الجواب انه ليس المراد بالزيادة فى الآيات زيادة حقيقة التصديق فى نفسه بل زيادة اعداده وهذا بالاستمرار عليه وعدم الذهول عنه فان الاستمرار يوجب تجدد الامثال وحصول اعداد كثيرة من التصديق فى كل وقت قال امام الحرمين وبهذا ينحل ما قيل من انه لو لم يقبل الايمان الزيادة والنقص لزم مساواة الانبياء وغيرهم فى الايمان ووجه الانحلال ان تصديق الانبياء مستمر لعصمتهم عن الغفلة وتصديق غيرهم يقع على الفترات فايمان الانبياء اكثر وازيد من ايمان غيرهم مع ان الايمان فى نفسه لا يقبل التفاوت وهذا كرجلين يملك احدهما درهما والاخر مائة الف درهم مع مساوات الدراهم فاحفظ هذا التوضيح فانه مهم ومن العجائب ان بعض اكابر المحشين زعم ان ما نقله الشارح استدلال من القائلين بان الايمان يزيد وينقص فاعترض عليه بان النزاع فى زيادة حقيقة الايمان لا فى زيادة اعداده وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشئ لا يكون من الزيادة من بيان للشئ فى شئ كما فى سواد الجسم مثلا فان بقاءه انما هو بتجدد الامثال مع انه لا يشتد السواد ساعة فساعة وعند

فی هذا النظر نظرلان التصدیقات المتجددة وان کانت منصرمة بحسب وجودها الخارجی لکنها حسنات باقیة فی الحکم الشرعی وهکذا حال سائر الحسنات والسیئات فانها اعراض تنعدم وتتجدد ومع هذا توصف بالقلة والکثرة شرعا بل عرفا فیقال مکارم زید اکثر من مکارم عمرو فالقیاس علی سواد الجسم فاسد لان کلامنا فی امر شرعی لا فی بحث فلسفی وقیل جواب ثالث عن الآیات المراد فی الآیات زیادة ثمرته ای ثمرة الایمان من رقة القلب وصفائه والقرب الی الحق سبحانه واشراق نوره عطف علی الثمرة او الزیادة والاشراق درخشیدن وضیائه هو اوکد من النور کما علم من قوله تعالی هو الذی جعل الشمس ضیاء والقمر نورا فی القلب فانه ای ما ذکر من الثمرة والنور یزید بالاعمال ای الصالحة وینقص بالمعاصی والحاصل ان الآیات مأولة ولیس المراد منها زیادة التصدیق بل زیادة ثمراته وههنا جواب رابع وهو ان المراد بالایمان فی الآیات هو الکامل الذی یکون الاعمال داخلة فیه لا التصدیق فقط والاول قابل للزیادة والنقص اجماعا والکلام فی الثانی ومن ذهب الی ان الاعمال جزء من الایمان وهم المحدثون والمعتزلة والخوارج فقبوله الضمیر للایمان والعائد الی الموصول محذوف ای عنده ویحتمل ان یکون الضمیر للموصول والقبول بالمعنی المقابل للانکار الزیادة والنقصان ظاهر ولهذا قیل ان هذه المسئلة ای مسئلة زیادة الایمان ونقصانه وعدمهما فرع مسئلة کون الطاعات جزء من الایمان القائل هو الامام الرازی وجماعة من المتکلمین و ملخص کلامهم ان النزاع لفظی لانه فرع تفسیر الایمان فان قلنا الایمان هو التصدیق فلا یقبل التفاوت لان الواجب هو الیقین والتفاوت انما هو فی الظن وان قلنا الاعمال داخلة فیه فهو یقبله انتهی وقال بعض المحققین هو القاضی عضد الدین صاحب المواقف ذکره فی المواقف ورسالة الایمان لا نسلم ان حقیقة التصدیق لا یقبل الزیادة والنقصان کما زعم الجمهور بل یتفاوت قوة وضعفا اعترض علیه بان الزیادة و النقصان غیر القوة والضعف اذ الاولان یستعملان فی الکمیات والاخیران فی الکیفیات فالکلام غیر مرتبط واجیب بان الضمیر فی یتفاوت راجع الی الزیادة والنقصان وقد یجاب بان التفاوت قوة وضعفا من امارات التفاوت زیادة ونقصانا فی الکم واجاب بعضهم بان المراد بالزیادة والنقصان فی التصدیق هو القوة والضعف لانه کیف فلا یقبل القسمة ولا الزیادة والنقصان بالمعنی المستعمل فی الکم فالمعنی لا نسلم ان حقیقة التصدیق لا یقبل القوة والضعف بل یتفاوت قوة وضعفا واقول جمیع الاجوبة سهو منشؤه الغفلة عن کلام القاضی والحق انه اراد ان التصدیق یقبل الزیادة والنقصان بحسب کمیة ما یصدق به والکیف یقبلهما تبعا للمعروض الا تری ان بیاض ثوبین اکثر من بیاض ثوب ثم اضرب عن هذا وانتقل الی ما هو ابلغ منه فقال بل التصدیق یتفاوت فی نفسه مع قطع النظر عن کمیة المصدق فافهم ولا تخبط للقطع بان تصدیق آحاد الامة لیس کتصدیق النبی صلی الله علیه وسلم والقاضی یدعی الاجماع علیه یؤیده ما فی صحیح البخاری عن عبد الله بن ابی ملیکة قال ادرکت ثلاثین من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم ما منهم احد یقول انه علی ایمان جبریل ومیکائیل بل قد روی الطبرانی فی الاوسط حدیثا مرفوعا بمعنی ما قال عبد الله ولکن الجمهور علی ان التفاوت لیس فی نفس التصدیق بل فیما سواها من الکمالات المرتبة علی التصدیق ولذا قال ابو مطیع ایمان اهل السماء والارض واحد لا یزید ولا ینقص ویحکی هذا عن امامنا الاعظم ایضا ولذا قال ابراهیم خلیل الرحمن علیه السلام ولکن لیطمئن قلبی قال الله تعالی واذ قال ابراهیم رب ارنی کیف تحی الموتی قال اولم تؤمن قال بلی ولکن لیطمئن قلبی قال فخذ اربعة من الطیر فصرهن الیک

ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا وهذا دليل ثان تقريره ان ابراهيم عليه السلام طلب زيادة التصديق بالبعث
بعد حصول التصديق به ولا يجوز ان يطلب التصديق لانه كان مؤمنا قبل ذلك بل نبيا مرسلا ولا يجوز الكفر على الانبياء باجماع اهل
السنة واما القائلون بان الايمان هو اليقين الذي لا مزيد عليه اذ ما تحته كفر فلهم في الآية اقاويل الاول ان اليقين الاستدلالى
ان كان بحيث لا مزيد عليه لكنه لا امن معه من عروض الوساوس بخلاف اليقين الحسي الثاني انه اوحى اليه اني اتخذتك خليلا و
علامته اني احيي بدعائك الموتى فاراد ابراهيم عليه السلام ان يعلم انه هو ام لا ليسكن قلبه عن الانتظار وهذا يحكى عن جعفر الصادق
رضي الله عنه الثالث انه اراد ان يعرف منزلته وقدره عند الله سبحانه فيطمئن بان الله تعالى لم يرد سواله لو كان عن امر عظيم الرابع
ان المراد بقلبه خلا من احبابه هذا منقول عن الامام ابن فورك ولا يخفى بعده الخامس انه سوال على طريق الادب والمقصود رب
اقدرني على احياء الموتى ليطمئن قلبي عن هذه الامنية السادس انه لما احتج على المشركين بان الله يحيي ويميت استدلالا اراد
ان يحتج عليهم عيانا فطلب ذلك لالزامهم حتى يطمئن قلبه بالزامهم فاحفظ هذه الوجوه فانها غريبة واعلم ان الشارح لم يستوف
النقل فقد افاد القاضي ان التصديق يزيد وينقص بحسب الذات وبحسب المتعلق اما بحسب الذات فلانه من الكيفيات النفسانية
المتفاوتة في القوة والضعف هذا بوجهين احدهما ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض كاف في الايمان وايمان العوام
من هذا القبيل ثانيهما لو سلم انه لا بد من اليقين فلا نسلم ان اليقين لا يقبل الشدة والضعف واما بحسب المتعلق فلان الايمان
الاجمالي كاف في الخروج عن الكفر لكن كلما اطلع المكلف على فرد من افراد ما جاء به الرسول وجب عليه التصديق به هذا تصديق
مغاير للاجمالي السابق فيزداد اجزاء الايمان بزيادة متعلقاته وبقي ههنا اي في بحث حقيقة الايمان بحث آخر وذلك لان اقوال
اهل القبلة في الايمان راجعة الى خمسة احدها انه التصديق ثانيها انه التصديق والاقرار وهما لاهل السنة ثالثها انه التصديق و
الاقرار والعمل وهو لاهل الحديث والمعتزلة رابعها انه الاقرار وهو للكرامية خامسها انه المعرفة وهو للقدرية وقد وقع الفراغ عن البحث
في المذاهب الاربعة الاول وبقي البحث مع القدرية وهو ان بعض القدرية بسكون الدال وفتحها فرقة من المبتدعة سميت لانهم
ينسبون الافعال الى قدرة العباد او لانهم ينكرون القدر اي تقدير الحق سبحانه الامور في الازل ذهب الى ان الايمان هو
المعرفة اي معرفة الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم واطبق اي اجمع علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب اي اليهود والنصارى
كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم اقتباس من قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما
يعرفون ابناءهم وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم مذكور في الكتب السابقة باسمائه واوصافه وشمائله وشكل اعضائه وتولده
بمكة وهجرته الى مدينة بل مع اسماء اصحابه وكيفية خلافتهم بعده وكانوا ينتظرون خروجه بل انما توطن اسلاف اليهود المدينة
ليدركوا سعادة التوطن بمهاجره فلما بعث كفروا به حسدا ومن غرائب ذلك ان عمر بن الخطاب رض قال لعبد الله بن سلام رض وكان يهوديا
قد اسلم هل تعرفه كما تعرف ابنك قال انا اشد معرفة بمحمد صلى الله عليه وسلم فاني لا اشك انه المنعوت في كتابنا واما ابني فلا ادري
ما فعلت امه فقال عمر وفقك الله يا ابن سلام رواه الثعلبي مع القطع بكفرهم لعدم التصديق وكان من الكفار عطف على قوله لان

اهل الكتاب من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا او استكبارا كاكثر كفار قريش كانوا يقولون فيما بينهم ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم على الحق ويستكبرون عن اتباعه قال الله تعالى وجحدوا اى انكر فرعون وقومه بها بمعجزات موسى عليه السلام وقد استيقنتها انفسهم اى في الحال انهم علموا باليقين انها حق ظلما علة للجحد اى ظلما على انفسهم او على بني اسرائيل لان موسى عليه السلام قال لفرعون ارسل معنا بني اسرائيل ولا تعذبهم او بالآيات لعدم اداءهم حقها وعلوا اى تكبرا وقد تم الرد على القدرية بهذا القدر ثم شرع في تحقيق الفرق بقوله فلابد من الفرق بين معرفة الاحكام الشرعية والمراد بالحكم النسبة الحكمية واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني اى التصديق والاعتقاد ايمانا دون الاول اى المعرفة والاستيقان وفي هذا المقام عندنا بحث وهو ان اليهود وآل فرعون كانوا ينكرون باللسان وعليهم من امارات التكذيب ما لا يحصى فيحتمل ان يكون الحكم بكفرهم لهذا لقصور معرفتهم واستيقانهم عن درجة التصديق كالحكم بكفر المصدق المقر اذا باشر امارة التكذيب فالرد على القدرية غير تام والحاجة الى الفرق غير واقعة نعم لو ذكرتم من يعرف النبوة ويستيقنها ولا يباشر الانكار وامارات التكذيب مع هذا حكم الشارع بكفره لتم الزام القدرية ومست الحاجة الى الفرق ولكن اثباته عسير اللهم الا ان يدعى هذا في ابي طالب او يقال قد عرف من قواعد الشرع كفر العارف المستيقن بلا تصديق فافهم والمذكور في كلام بعض المشائخ لبيان الفرق ان التصديق عبارة عن ربط القلب اى عقده على ما علم من صلة علم او بيان لما اخبار المخبر اى جعل القلب آخذا الخبر بالقبول وكفه عن ان ينكره وهو اى التصديق بمعنى الربط امر كسبي اى حاصل بالكسب يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه مع انه لا ثواب على ما لا مدخل فيه للكسب والاختيار كما انه لا عقاب ويجعل راس العبادات مع القطع بان العبادات مكسوبة والا لم يأمر بها الشارع بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر فالحاصل ان التصديق الايماني كسبي اختياري واما المعرفة والاستيقان فانما كان يقع في قلوب الكفار من غير اختيارهم وكسبهم فلا يكون ايمانا واعترض عليه بان علم الملائكة والانبياء بما اوحى اليهم ضروري غير كسبي فيلزم ان لا يكون تصديقا وايمانا واجيب اولا بمنع كونه ضروريا وثانيا بانهم مكلفون بان يحصلوه ثانيا بالكسب كذا افاده الشارح في التهذيب وهذا يوافق ما ذكر بعض المحققين يريد ان حاصل كلام بعض المشائخ وبعض المحققين واحد من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك اى نسبة الصدق اليه في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة والى هذا انتهى بيان الفرق ثم اعترض الشارح عليه قال وهذا اى كون التصديق اختياريا مشكل لان التصديق من اقسام العلم لما صرح المحققون منهم الشارح بان التصديق الايماني هو التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم وهو اى العلم من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية الكيفية نوع من العرض سمي بها لانه يسئل عنه بكيف وهي اقسام منها الكيفية النفسانية اى القائمة بما له نفس اى روح كالحيوة والقدرة والعلم والارادة والغم والفرح والفعل نوع آخر من العرض وقد تقرر ان انواع العرض متباينة لا يصدق بعضها على بعض فكون الكيفيات النفسانية فعلا محال لانا شرع في الاستدلال على ان التصديق ليس باختياري ولو كان حاصلا بالكسب اى اقامة البرهان اذا تصورنا النسبة بين شيئين كالعالم والحدوث وشككنا في انها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي

يحصل لنا بالبرهان هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وقد اجمع العقلاء على ان العلم الحاصل بالبرهان ليس فى اختيار العبد وان كان اقامة البرهان باختياره كما ان الرؤية بالبصر ليس فى اختيار العبد وان كان فتح العين وتحريكها باختياره وتفصيل الكلام انهم اختلفوا فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري جرى العادة الالهية بايجاد هذا العلم عقب البرهان كايجاد الاحراق عقب مماسة النار وقال الامام الرازي وكثير من الاشاعرة ان العلم بالنتيجة واجب الحصول عقلا للبرهان فان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث استحال ان لا يعلم ان العالم حادث وقال المعتزلة هذا العلم متولد من البرهان ومعنى التوليد ان يوجب الفعل فعلا آخر بلا اختيار الفاعل كالقتل بالسهم المرمى فان الرامي قد يموت قبل وصوله وقال الفلاسفة البرهان يجعل الذهن مستعدا لفيضان العلم من الواهب الفياض فيضانا واجبا لا يتخلف فكلمة الكل متفقة على ان العلم الحاصل بالبرهان اضطراري غير اختياري ثم لما ثبت ان الحاصل بالبرهان هو الاذعان ثبت ان الاذعان ليس من الافعال الاختيارية وهو المطلوب وانما اطنبنا لان هذا المقام يشتبه على بعض النظار وهو اى الاذعان معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع اشارة الى جواب لما قد يظن من ان التصديق والحكم والاثبات والايقاع الفاظ على ان مسماها فعل اختياري وحاصل الجواب انه لا عبرة بالاسامى بل بالمسمى وهو الكيفية المعبر عنها بالاذعان والقبول نعم شرع فى الجواب عن الاشكال تحصيل تلك الكيفية المسماة بالاذعان والتصديق يكون بالاختيار فى مباشرة الاسباب الجار متعلق بالاختيار والاسباب هى الترتيبات بين الحد الاصغر والاوسط والاكبر والصغرى والكبرى وصرف النظر اى جعل القوة العاقلة متصرفة الى تحصيلها ورفع الموانع من الشواغل ونحو ذلك كرعاية الشروط المذكورة فى انتاج كل شكل من الاربعة وحاصل الجواب انه ليس المراد بكون التصديق اختياريا ان يكون من نوع العرض المسمى بمقولة الفعل بل ان يكون طريق كسبه فعلا اختياريا وهذا لا ينافى كون المكسوب من مقولة الكيف كالتصديق الحاصل من ترتيب المقدمات كما انه لا ينافى كون المكسوب من مقولة الوضع كالقيام والقعود او من مقولة الانفعال كالتسخن والتبرد وبهذا الاعتبار اى باعتبار ان طريق كسب الايمان فعل اختياري يقع التكليف بالايمان اشارة الى دفع ما قيل من انه لو كان التصديق كيفا لم يصح التكليف به اذ الشارع لا يكلف الا بالفعل الاختياري وتوضيح الدفع ما افاده الشارح فى رسالة الايمان من انه ليس المراد بكون المامور به اختياريا ومقدورا ان يكون فى نفسه من مقولة الفعل كما توهم بل ان يقدر المكلف على تحصيله وكثير من ايجابات الشرع كذلك كالقيام والركوع والسجود فهى من مقولة الوضع ولكن امر العبد بها لانه قادر على تحصيلها وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا والى ههنا انتهى الجواب وقد اجاب بعضهم عن الاشكال بان الكيف هو التصديق المنطقى لانه قسم من العلم واما التصديق الايمانى ففعل لا كيف وقد رد عليه الشارح فى كتبه واختار ان التصديق المنطقى والايمانى واللغوى احد ولا تكفى المعرفة فى تحصيل التصديق ولذا قالوا من وقع فى قلبه صدق النبى صلى الله عليه وسلم بلا اختيار لم يكن ذلك ايمانا بل يكلف بكسب حتى يتحقق التصديق لانها اى المعرفة قد تكون بدون ذلك اى بدون الكسب اورد عليه انه يلزم ان يكون تصديق الملائكة والانبياء بما اوحى اليهم والصديقين بما سمعوا من النبى صلى الله عليه وسلم وما وقع فى قلوبهم من مشاهدة المعجزة خارجا عن الايمان واجاب الشارح عنه فى بعض مؤلفاته بالتزام احد امرين اما انه كسبى واما انهم مكلفون بتحصيله ثانيا بالكسب ثم لما حقق الشارح الفرق بين المعرفة واليقين وبين التصديق بان الاول قد يكون

بلا اختيار فلا عبرة به فى الايمان كان لسائل ان يقول يلزم على هذا ان يكون المعرفة واليقين مع الاختيار ايمانا والحال انكم انكرتم على من يقول الايمان هو المعرفة فاجاب عنه بقوله نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا باس بذلك لانه يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك حاصل الجواب ان هذا لازم لكن لا يضرنا فان الاختيار يجعل المعرفة تصديقا وانما انكرنا على القدرية اكتفاءهم بالمعرفة فقط بلا اشتراط الاختيار وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع بل الحاصل لهم هو المعرفة الاضطرارية فلذا لم تعد ايمانا والى ههنا انتهى بيان الفرق بين المعرفة الحاصلة للكفار والتصديق الحاصل للمومنين وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم اى ثباتهم على العناد والاستكبار وعلى ما هو من علامات التكذيب والانكار هذا فرق ثان شرعى بين معرفة المعاندين وتصديق المومنين وحاصله انا لو سلمنا انه لا فرق بين المعرفة واليقين والتصديق وان التصديق كان حاصلا لهؤلاء المعاندين فنقول انما كفروا لانه لا عبرة بالتصديق المقارن بعلامات التكذيب لما قد علم من الشرع ان المومن المصلى الصائم اذا انكر باللسان شيئا من ضروريات الدين كفر ولو كان تصديقه باقيا وهذا الجواب اوجز من الاول واحسن وههنا مسائل ضرورية الاولى قد ظهر لك ان الايمان لا يخرج عن التصديق والاقرار والعمل باجماع الكل وانها صادرة عن العبد باختياره فالايمان حادث مخلوق لله سبحانه والعجب من بعض المنسوبين الى الفقه حيث زعموا ان الايمان غير مخلوق وان القائل بخلقه كافر وان الامام الاعظم قدس سره قائل بكفره حاشاه عن هذا وان البخارى امام المحدثين نفى من بخارا للقول بخلقه وذكروا فى هذا المقام كلمات ركيكة ظاهرة البطلان فمنها استدلالهم اولا بان الايمان لا اله الا الله محمد رسول الله وهو فى القرآن والقرآن غير مخلوق وثانيا بان الايمان من هداية الله تعالى وهدايته غير مخلوقة ومنها قول بعضهم ان نصف الايمان غير مخلوق وهو لا اله الا الله ونصفه مخلوق وهو محمد رسول الله ومنها قول بعضهم من قال بخلق الايمان فهو كافر ومن قال بانه غير مخلوق فهو مبتدع وبالجملة هذا من مضار ترك علم الكلام والطواف حول الالفاظ وعدم تحقيق المعانى وكان الواجب عليهم تنزيه كتب الفقه عن هذه الخرافات الثانية ايمان الياس غير مقبول وهو ايمان الكافر عند الموت اذا انكشف احوال الآخرة عليه وهذا باجماع اهل السنة الا ان بعضهم علل انه لو سمع تلبيس من ايمان الياس استدل الامام ابو منصور الماتريدى بان الثواب على الايمان هو بمقابلة اتعاب الفكر فى الاستدلال ولا استدلال حينئذ للانكشاف البديهى وفيه نظر والمعول على النصوص واختلف فى توبة الفاسق عند الياس ففى الفتاوى الحنفية الصحيح انها تقبل والامام الرازى والجمهور على انها لا تقبل لقوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال انى تبت الآن وفى الحديث يقبل توبة العبد ما لم يغرغر اخرجه الترمذى والحاكم الثالثة اختلف فى ايمان المقلد وهو الذى يومن اتباعا لمن يحسن الظن به من غير استدلال فقال مالك والاوزاعى وابو حنيفة صحيح وقال الامام الحليمى وجماعة غير صحيح وعن الاشعرى فيه روايتان وزعم المعتزلة انه لا بد ان يتمكن فى كل مسئلة من العقائد على اقامة الدليل ودفع شبهات الخصم وهذا تكليف بما لا يطاق وحاكم بعض العلماء فقال يجب الايمان بالاستدلال على العاقل لا على العوام ثم اعلم انه لا يجب ان يكون الاستدلال على نهج المنطق والكلام بل من راى مصنوعا عجيبا فقال سبحان الله فهو مستدل فى التوحيد وَالْاِيْمَانُ وَالْاِسْلَامُ وَاحِدٌ اى كل

مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن خلافاً لبعض علماء الحديث فانهم ذهبوا الى ان الايمان هو التصديق والاقرار والاسلام اداء الطاعات من التصديق والاقرار والصلوة والصوم وغيرها والتحرز عن المنهيات فكل مسلم مؤمن ليس كل مؤمن مسلما لان الاسلام هو الخضوع بضمتين فروتنى كردن والانقياد متابعت كردن وهو فى الاصل كشيده شدن يقال قادة فانقاد بمعنى قبول الاحكام والاذعان فى تفسير الخضوع و الانقياد بالقبول والاذعان نظر فانه دعوى لابد لها من حجة والظاهر ان الانقياد اداء الاحكام لا الاذعان لها فقط وذلك اى القبول والاذعان حقيقة التصديق على ما مر فى بحث تفسير الايمان وقد تقرر ان التصديق هو الايمان ان قلت هذا تصريح بترادف الاسلام والايمان والمختار كما سيحققه انهما متساويان بلا ترادف اجيب اولا بان المعنى وذلك يستلزم حقيقة التصديق وثانيا بان

ويؤيده اى الاتحاد قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها فى مدائن قوم لوط عليه السلام من المؤمنين بيان لمن فما وجدنا فيها غير بيت واحد من المسلمين وهم لوط واهله وملخص هذه القصة ان الحق سبحانه ارسل لوطا عليه السلام الى سبع مدائن من الكفار فكذبوه فارسل الله تعالى اليه الملائكة فى صورة البشر فامره ان يخرج باهله من مدينتهم لان العذاب لا ينزل على القوم ما دام النبى فيهم فخرج لوط مع اهله وقت السحر فحمل جبريل عليه السلام مدائنهم ثم ضربها فى الارض مقلوبة و فى الاية مذمة لاهل القرى حيث مكث فيهم النبى مدة يدعوهم فلم يؤمنوا به حتى لم يوجد فيهم بيوت من المسلمين و تقرير الاستدلال بالاية على وجهين احدهما ان معناها لم نجد فى القرى احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين والاصل فى الاستثناء الاتصال ولا يجوز حمل غير على الصفة لان قولك ما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين يستلزم الكذب لكثرة البيوت فى قراهم ولابد من تقدير اهل لان الظاهر ان كلمة من بيانية ويجب ان يكون المبين والمبين من جنس احد واورد عليه ان الاستثناء لا يستلزم اتحاد المستثنى والمستثنى منه بل يجوز ان يكون الاول اعم كقولك اخرجنا العلماء فلم نجد الا النحاة الثانى ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا اخر لرعاية الفواصل فالمعنى ما وجدنا من المسلمين غير بيت ولاشك ان الحكم كان باخراج المؤمنين لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فلو كان المسلم اعم او اخص لم يصح قوله ما وجدنا من المسلمين غير بيت لعدم كون الحكم بالاخراج وعدم الوجدان على جنس واحد اورد على الوجهين انهما لا يقتضيان الا صدق المؤمن والمسلم على ال لوط وهو لا يستلزم اتحادهما لجواز صدق الامور المختلفة على ذات واحدة كالراكب الكاتب على زيد اقول لضعف الاستدلال قال الشارح ويؤيده فجعله مؤيدا لا حجة و بالجملة لا يصح فى الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن اشارة الى دليل اخر على الاتحاد وعندنا فيه بحث لان عدم الصحة ليس مسلما عند الخصم ولا ثابتا بدليل وقد صرح هؤلاء بان المصدق العاصى مؤمن وليس بمسلم ولا نعنى بوحدتهما سوى هذا اى عدم صحة سلب احدهما عن الاخر وهو المسمى بالتساوى وليس المدعى الترادف وهو اتحادهما بحسب المفهوم كما ذهب اليه قوم فصعب عليهم اثبات الترادف وذكر بعضهم ان قدماء المشائخ يطلقون الترادف ويريدون به التساوى كما ان صاحب التبصرة ذكر ان الايمان والاسلام مترادفان ثم ذكر لكل منهما مفهوما على حدة وظاهر كلام المشائخ انهم ارادوا بالاتحاد عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الاخر لا الاتحاد بحسب المفهوم تاييد لقوله لا نعنى بوحدتهما سوى هذا

واشارة الى دفع سوال وهو ان قولهم باتحاد الايمان والاسلام قول بترادفهما ووجه الدفع انهم ارادوا بالاتحاد نفى المغايرة المصطلحة
عند المتكلمين فان الغيرين عندهم ماينفك احدهما عن الاخر كما لاتحاد العرفى كما ذكر فى الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله
تعالى فيما اخبر به من اوامره ونواهيه جمع الامر والنهى على خلاف القياس او جمع آمرة وناهية بتاويل الاية او بناء النقل او جمع آمر و
ناهى فان جمع الفاعل من غير ذوى العلم يجيئ على فواعل ووصف النص بالامر والنهى مجاز شائع ومن بيان لما اخبر به وارد عليه
ان الامر والنهى انشاء ضد الاخبار فكيف يصح بيانه بهما اجيب بوجوه احدها ان معنى الاخبار هو الارسال ثانيها ان الامر بالشئ فى حكم
الاخبار بانه واجب وكذا النهى فى حكم الاخبار بانه حرام ثالثها ان المراد بالاوامر والنواهى المامورات والمنهيات وقد اخبر بان هذا واجب و
هذا حرام وفيه ان التصريح بالتركيب الخبرى قليل جدا وبالتاويل يئول الى الجواب الثانى والاسلام هو الانقياد والخضوع
للالوهية بضمتين وكسر الهاء وتشديد الياء وذا اى الخضوع والانقياد لا يتحقق الا بقبول الامر والنهى اى التصديق بحقيتهما
فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران لان التغاير عند الاشاعرة فرع الانفكاك ثم الاظهر ان يقول وجودا بدل قوله حكما
ليتفرع عليه نفى التغاير ولكن لما كان انفكاكهما حكما من لوازم انفكاكهما وجودا اقام اللازم مقام الملزوم ومن اثبت التغاير يقال له
ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر ظهر بطلان قوله انتهى كلام الكفاية اذ
المعلوم من الشرع ان حكمهما واحد فى الدنيا والاخرة وان لم يثبت ظهر عجزه عن اثبات دعواه ولم يذكر هذه الشرطية لظهورها ووقع
فى بعض النسخ فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر فبها والا ظهر بطلان قوله ومعنى قوله فبها فمرحبا بهذه الحالة اى ثبت مطلوبه
وكثيرا ما يحذف لدلالة الكلام عليه ثم ان حاصل النسختين واحد لكن لابد من تقدير كلام بعد الشرطية الاولى وهو استثناء نقيض
المقدم لينتج نقيض التالى اى لكنه لا يثبت حكما كذلك فلا يثبت مطلوبه فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا هم سكان البادية
من العرب ليس له واحد من لفظه نزلت فى نفر من بنى اسد قدموا المدينة فى زمن قحط فتكلموا بالشهادتين على سبيل النفاق طمعا
فى العطيات وكانوا يمنون على النبى صلى الله عليه وسلم يقولون هاجرنا اليك بعيالنا ولم نحاربك كما حاربك العرب قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا صريح فى تحقق الاسلام بدون الايمان فثبت التغاير بينهما قلنا المراد من عدم التغاير ان الاسلام المعتبر فى الشرع لا يوجد بدون
الايمان وهو فى الاية لغوى بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن فالحاصل ان كلامنا فى الاسلام الشرعى والمذكور فى الاية
الاسلام اللغوى وهو الانقياد الظاهرى فالمعنى قل لم يوجد منكم التصديق الباطنى بل الانقياد الظاهرى للطمع ان قلت الاسلام
فى اللغة الانقياد مطلقا فكيف فسره بالظاهر المخالف للباطن قلت بقرينة السياق واسلوب الاية بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة
من غير تصديق فى باب الايمان يريد ان الانقياد الظاهر من غير الانقياد الباطن لا يسمى اسلاما فى الشرع كما ان التصديق اللسانى
بلا تصديق باطن لا يسمى ايمانا فى الشرع واجيب عن الاية بوجهين آخرين احدهما ان الاسلام فى الاية مشتق من السلم وهو الصلح
ضد الحرب ثانيهما انها لا تصرح بتحقق الاسلام بدون الايمان بل تحقق القول بالاسلام بدونه وهو لا يستلزم تحقق مسماه فى نفس الامر
فان قيل قوله عليه السلام فى الحديث المشهور بحديث جبريل وهو مروى عن عمر بن الخطاب قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله

عليه وسلم ذات يوم اذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا نرى عليه اثر السفر ولا يعرفه منا احد حتى جلس الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا محمد اخبرني عن الاسلام قال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم
الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان فيه رد على من قال لا يجوز ان يقال جاء رمضان بل شهر رمضان لانه من اسماء الله تعالى
وقد انكر الامام النووي كونه اسما الهيا وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن السبيل فقال الزاد و
الراحلة رواه الحاكم عن انس واجمعوا على ان امن الطريق من الاستطاعة واختلف في البحر والصحيح الوجوب اذا غلب سلامة السفن
وتمام الحديث قال صدقت فاخبرني عن الايمان قال ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وتؤمن بالقدر خيره وشره
قال صدقت ثم انطلق فقال يا عمر اتدري من السائل قلت الله ورسوله اعلم قال فانه جبريل اتاكم يعلمكم دينكم رواه البخاري ومسلم
والحديث طويل واختصرناه دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي وقد تقرر ان الايمان هو التصديق القلبي فيتغايران
قلنا المراد في الحديث ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك اي الشهادة والاقامة الى اخرها والمراد بالعلامات الشهادتان لدلالتهما
على التصديق وبالثمرات العبادات الاربع لان صحتها متفرعة على التصديق كما قال عليه السلام لقوم من قبيلة عبد القيس و
هي قبيلة من ولد ربيعة وفدوا عليه اي قدموا عليه بطريق الرسالة يقال وفد فلان على الامير وفادة بالكسر من حد ضرب فهو
وافد وهم وفد بفتح وسكون كصاحب وصحب وكان اشراف العرب يقدمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم وينظرون احواله و
يسمعون مقاله ثم يرجعون الى قبائلهم فيخبرونهم باحواله منهم من يرجع مؤمنا فيدعوا قومه الى الايمان وعن ابن عباس قال
ان وفد عبد القيس لما اتوا النبي صلى الله عليه وسلم قال من القوم او قال من الوفد قالوا ربيعة قال مرحبا بالقوم او بالوفد غير
خزايا ولا ندامى قالوا يا رسول الله انا لا نستطيع ان ناتيك الا في الشهر الحرام وبيننا وبينك هذا الحي من كفار مضر فمرنا بامر فصل
نخبر به من وراءنا وندخل به الجنة قال اتدرون ما الايمان بالله وحده اي حال كونه منفردا قالوا الله ورسوله اعلم منا بذلك
قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة اي اقامتها وحذفت التاء لجوازه عند الاضافة وايتاء الزكوة
وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس رواه البخاري والمغنم بفتح الميم ما يغنمه المسلمون من اموال دار الحرب قد فرض الله سبحانه
ان يؤخذ خمسه لله ورسوله ويقسم الباقي بين الغانمين ووجه الاستدلال بهذا الحديث ان هذه الاعمال المذكورة ليست جزء من
الايمان فلا بد ان يكون معنى الحديث انها ثمرات الايمان وعلاماته وكذا في الحديث الثاني وكما قال عليه السلام الايمان بضع بالكسر
ما بين الثلثة والعشرة واصله القطعة من الشئ وهذا قطعة من العدد وسبعون شعبة بالضم غصن الشجرة وفي بعض الروايات
بضع وستون وفي بعضها اربع وستون وفي صحيح ابي عوانة ست وسبعون او سبع وسبعون على سبيل الترديد والتطبيق
ان المعتمد اكثرها وذكر القليل لا ينافي وجود الكثير اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق الاماطة الدفع
والاذى بالفتح كل ما يؤذي والمراد الحجر والشوك ونحوهما والحديث رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة رض واعلم ان بعض الائمة قد تصدى
لجمع الطاعات الموصوفة بانها من الايمان في الاحاديث فقال ابن حبان قد وجدتها سبعا وسبعين الايمان بالله تعالى و

صفاته وحدوث ما سواه وملئكته وكتبه ورسله والقدر واليوم الاخر ومحبة الله والحب لله والبغض لله ومحبة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واعتقاد تعظيمه اما الصلوة عليه واتباع سنته فداخلان فيه والاخلاص اما ترك الرياء والنفاق فداخلان تحته والتوبة والخوف والرجاء والشكر والوفاء بالوعد والصبر والرضاء بالقضاء والحياء والتوكل والرحمة والتواضع اما تعظيم الكبير والرحمة على الصغير وترك الكبر والعجب فداخلة فيه وترك الحسد وترك الحقد وترك الغضب النطق بالتوحيد تلاوة القرآن وتعلم العلم وتعليمه والدعاء وذكر الله سبحانه والاستغفار داخل فيه التطهر وستر العورة وصلوة الفرائض وصلوة النفل والزكوة وصدقة التطوع وفك الرقاب والجود والاطعام والضيافة داخلان فيه صيام الفرض وصيام النفل والاعتكاف وطلب ليلة القدر والحج والعمرة والطواف والفرار بالدين من الفتن والوفاء بالنذر والتحرى باليمين اى الاهتمام بشانها واداء الكفارات والتعفف بالنكاح والقيام بحقوق العيال وبر الوالدين وتربية الاولاد وصلة الرحم وطاعة السيد والرحمة على العبد العدل فى الامارة ومتابعة الجماعة وطاعة اولى الامر والاصلاح بين الناس وقتل الخوارج والبغاة داخل فيه الاعانة على الخير والامر بالمعروف والنهى عن المنكر داخلان فيه اقامة الحدود والجهاد واداء الامانة والخمس داخل فيه ايفاء القرض والاحسان الى الجار وحسن المعاملة مع الناس جمع المال من الحلال داخل فيه انفاق المال فى حقه وترك التبذير والاسراف داخل فيه رد السلام وجواب العاطس وكف الضرر عن الناس اجتناب اللهو اماطة الاذى عن الطريق وقد يتعقب عليه اشياء لكن يمكن ادراجها فيما ذكر فاحفظ

هذه الفائدة فانها شريفة = وَاِذَا وُجِدَ مِنَ الْعَبْدِ التَّصْدِيْقُ وَالْاِقْرَارُ صَحَّ اَنْ يَقُوْلَ اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا لتحقق الايمان وَلَا يَنْبَغِيْ اَنْ يَقُوْلَ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى اعلم ان الائمة اختلفوا فى جواز الاستثناء فى الايمان فالحنفية على المنع عنه وتركه مستدلين بوجوه احدها ان الاستثناء يبطل العقود فكذا الايمان ثانيها عن عطاء قال ادركت الصحابة يقولون نحن المسلمون المؤمنون قال رجل انا مؤمن ان شاء الله تعالى قال ابن عباس اتؤمن بالله ورسوله قال نعم قال قل انا مؤمن حقا ثم قرء قوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ولئك هم المؤمنون حقا ثالثها ان الله سبحانه فرض الصلوة والصيام على المؤمنين خاصة فمن شك فى ايمانه لم يلزمه شئ منها ومن اللطائف انه دخل عبد الله على احمد فقال ما اسمك قال احمد قال اتقول انا احمد ان شاء الله تعالى قال لا قال لا تستثنى فيما سماك ابوك وقد سماك الله تعالى فى القرآن مؤمنا وتستثنى وسأل الامام ابو حنيفة رجلا دليل الاستثناء فقال تبع ابراهيم فى قوله الذى اطمع ان يغفر لى خطيئتى يوم الدين قال هلا اتبعته فى قوله اولم تؤمن قال بلى وذهب الشافعية الى انه يكره ان يقال انا مؤمن حقا ويستحب الاستثناء تركا للتمدح وتادبا مع الله تعالى وخوفا من الخاتمة الى غير ذلك ومن حججهم قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا لانه ان كان للشك كما يقتضيه كلمة ان فى الاستعمال الغالب والمراد الشك فى الحال فهو كفر لا محالة ونظيره بطلان الطلاق والعتاق واليمين بالاستثناء وان كان للتادب اى الاتصاف بالادب مع الله سبحانه واحالة الامور الى مشية الله تعالى عطف تفسير للتادب الاحالة سيرن او للشك فى العاقبة والمال اى المرجع لا فى الآن والحال و ذلك لان العبد فى خطر عظيم من سوء الخاتمة كما ترى من ارتداد ابليس وبلعم بن باعور وبرصيصا الراهب وامية ابن ابى الصلت بعد ما كانوا فى مرتبة عالية من العبادة وذكر عند الحسن البصرى حديث رجل هو آخر من يخرج من النار فقال ليتنى كنت اياه فتعجبوا منه قال

اليس يخرج منها ولا يخلد قال يوسف الاسباط دخلت على سفيان الثوري فبكى الليلة كلها فقلت ابكي من الذنوب فرفع تبنة من الارض وقال الذنوب اهون على الله من هذا وانما اخشى سلب الايمان وكان يقول ما امن احد على دينه الا سلب او للتبرك بذكر الله تعالى كما في زيارة القبور فعن بريدة رض قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمهم اذا خرجوا الى المقابر السلام عليكم اهل الديار من المؤمنين و المسلمين وانا ان شاء الله بكم لاحقون رواه مسلم مع ان اللحوق مقطوع به بلا شك وكذا قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله او التبري معناه بالفارسية بيزار شدن وفي بعض النسخ الواو بدل او لكن او اصح لان التبرك والتبري وجهان مستقلان بقي ان الفرق بينهما وبين التادب خفي عن تزكية نفسه وقال الله تعالى فلا تزكوا انفسكم وعن الاعجاب بحاله والاعجاب خود پسندي كردن فهذه وجوه اربعة للجواز فالاولى تركه جزاء الشرط لما انه يوهم بالشك ولهذا اي لان تركه اولى بلا وجوب قال ولا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف يكون له معنى والحال انه قد ذهب اليه اي الى الجواز كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين و ينسب الى عبد الله بن مسعود رض الصحابي وذا عجب لان بناء مذهب الحنفية على حديثه واجتهاده وقد بالغ بعض الحنفية في المنع حتى قال العقيلي لا يجوز نكاح الامرأة الشافعية لانهم كفروا بالاستثناء وهذه جرءة عظيمة وتعصب لا يرضاه الحق سبحانه ومما احتج به صاحب الكفاية على المنع عن الاستثناء مطلقا ان قولكم انا مؤمن ان شاء الله تعالى كقول الشاب انا شاب ان شاء الله تعالى ولا شك ان الثاني كلام مهمل او كذب فكذا الاول فاجاب عنه بقوله وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالى لان الشاب ليس من افعال المكتسبة ولا مما يتصور عليه البقاء في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب حاصل الجواب مع استواء الكلامين لان في الايمان ثلاثة امور مصححة للاستثناء غير موجودة في الشباب احدها ان الشباب ليس من الافعال الاختيارية فلا يتصور في استثنائه تادب لان التادب ههنا ترك دعوى القدرة والكسب مع وجودهما بخلاف الايمان فانه كسبي اختياري فيحصل فيه التادب بترك الدعوى ثانيها ان الشباب لا يتصور استمراره على ما جرى به العادة الالهية فلما لم يكن من الامور التي تشك في بقائها عاقبة الامر لم يحسن الاستثناء فيه على سبيل ابهام العاقبة بخلاف الايمان لان العاقبة فيه مبهمة ثالثها ان الشباب ليس من الاعمال الصالحة فلا يتصور فيه الافتخار الذي يتصور في العمل الصالح فلا يصح فيه الاستثناء الدافع للافتخار بخلاف الايمان فانه رئيس الاعمال الصالحة بل الاستثناء في الايمان مثل قولك انا زاهد متقي ان شاء الله تعالى لان الايمان الزهد التقوى اعمال كسبية يتصور بقاؤها ويكون دعواها مظنة فخر واعجاب فكما ان الاستثناء يجوز في الزهد التقوى اجماعا فكذا في الايمان ثم لا يخفى ان هذا التمثيل يشير الى استحباب الاستثناء في الايمان لان قولك انا زاهد متقي بلا استثناء لا يستحسن لا في الشرع ولا في عرف المسلمين لكن لا يخفى ان بين دعوى الايمان دعوى الزهد من الفرق في باب الاعجاب كما بين السماء والارض وذهب بعض المحققين في توجيه جواز الاستثناء الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف هذا وان كان خلاف الجمهور القائلين بان اليقين لا يقبل التفاوت لكن بعضهم يدعي الضرورة فيه الاجماع على ان تصديق الانبياء عليهم السلام اقوى من تصديق احاد الامة وقد مر البحث فيه وحصول التصديق الكامل المنجي عن العذاب المشار اليه بقوله تعالى

اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو فى مشية الله تعالى فمعنى الاستثناء حينئذ انا مؤمن كامل ناج ان شاء الله تعالى ولا يخفى جوازه بل لا يجوز ترك الاستثناء وعندنا فى كلام الشرح بحث لانه ان اراد النجاة من العذاب الابدى فهو حاصل بادنى مراتب التصديق لاخراجه عن الكفر وان اراد النجاة من العذاب مطلقا فمجرد التصديق لا يكفى فى ذلك ولو كان فى غاية القوة بل لابد من اداء الطاعات وترك المعاصى اللهم الا ان يقال التصديق مع العمل قوى كامل وبدونه ضعيف وكان الافضل ان يقال الحاصل للعبد هو الايمان المخرج عن الكفر وحصول الايمان الكامل المنجى عن دخول النار فى مشية الله تعالى ويفهم من كلام بعضهم وجه آخر قريب منه وهو ان العبد ان وجد من نفسه التصديق لكن غير مامون من ان يرتكب بعض منافيات التصديق وهو غير منتبه له ومن نظر فى باب الفاظ الكفر من الفتاويات ظهر عليه ان الكفر اقرب من شراك النعل فالاستثناء صحيح ولما نقل عن بعض الاشاعرة تمهيد لقول المصنف السعيد قد يشقى انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة اى الاعتبار فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة هما الطاعة والمعصية اعم من الايمان والكفر وقيل يساويانهما بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره طول منصوب على الظرفية على الكفر والعصيان الكافر الشقى من مات على الكفر نعوذ بالله منه وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى فى حق ابليس وكان من الكفرين فان لفظ الماضى يدل على ان كفره سابق على عدم سجوده مع انه كان مجتهدا فى الطاعات حتى عد من الملائكة تغليبا وفيه بحث اما اولا فلجواز ان يكون المعنى كان فى علمه تعالى واما ثانيا فلان كفره سابق على نزول الآية واما ثالثا فلان كان بمعنى صار كثير الاستعمال ولعل قول الشارح اشير اشارة الى ضعف الاستدلال وبقوله عليه الصلوة والسلام السعيد من سعد فى بطن امه والشقى من شقى فى بطن امه رواه البزار بسند صحيح عن ابى هريرة رض ومعناه على ما صح فى الاحاديث ان الملك الموكل بالنطفة يكتب عمر الجنين ورزقه وسعادته وشقاوته ولا يخفى ان الشارح ذكر ثلثة وجوه لجواز الاستثناء فالاول للتبرك او هضم النفس الثانى الشك فى حصول الايمان الكامل الثالث الشك فى ايمان الخاتمة وان كان الحاصل فى الحال ايمانا مع العمل فظهر الفرق بين الثانى والثالث اشار جوابا الى ابطال ذلك بقوله وَالسَّعِيْدُ قَدْ يَشْقٰى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله منه او يعصى بعد الطاعة وَالشَّقِيُّ قَدْ يَسْعَدُ بان يؤمن بعد الكفر او يطيع بعد العصيان واورد عليه ان تغير السعادة والشقاوة محال لانه يوجب التغير فى الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى وتغيرها محال اجاب بقوله وَالتَّغَيُّرُ يَكُوْنُ عَلَى السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ اللتين هما من احوال العبد دُوْنَ الْاِسْعَادِ وَالْاِشْقَاءِ بل العبد الواحد يتعلق به الاسعاد مرة والاشقاء مرة بلا تغير فيهما كما يتعلق به الاحياء مرة والاماتة مرة بلا تغير فى صفة التكوين وَهُمَا مِنْ صِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى الكلام على الحصر اى الصفة الالهية هو الاسعاد والاشقاء لا السعادة والشقاوة وبدون الحصر يقع الكلام اجنبيا عن الجواب فافهم لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة فَلَا تَغَيُّرَ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى وَلَا عَلٰى صِفَاتِهٖ بل فيما يتعلق به التكوين ولا استحالة فيه لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث وكل ما يقبل التغير فهو حادث لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فهذا دليل من الشارح على ان تغير ذات الله تعالى وصفاته

محال ولا يخفى على المتأمل ان دليل الشارح غير مطابق لمدعى المصنف لان مقصود المصنف ان تغير السعادة والشقاوة لا يوجب تغيرا في ذاته وصفاته تعالى وليس مطلوبه ان التغير في ذاته وصفاته محال فافهم والحق انه لا خلاف بين الحنفية والشافعية في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى اى التصديق والاقرار فهو حاصل في الحال بلا شك وان اريد بالايمان والسعادة ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشية الله للقطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اى منع الاستثناء اراد الاول اى مجرد حصول المعنى ومن فوض الى المشية اى استثنى اراد الثاني اى ما يترتب عليه النجاة۔

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في النبوة قال المصنف رحمه الله وَفِي اِرْسَالِ الرُّسُلِ بضمتين وقد يسكن السين جمع رسول نعول من الرسالة وهو ذكر الضمير لان المصدر لا يجب اعتبار تانيثه سفارة العبد السفارة التوسط على سبيل ايصال الخير من طرف الى طرف بين الله سبحنه وبين ذوى الالباب اى ذوى العقول جمع لب بالضم وانما خصهم لانه لا يبعث الرسول الى المجانين والحيوانات العجم وفيه اشارة الى الرد على فريقين احدهما من زعم ان لكل نوع من الحيوانات رسولا من جنسهم لقوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير ورد القاضي عياض لانكار عليه لانه يلزم اتصاف الكلب والخنزير بالنبوة اما الاية فالمراد بها امم البشر ثانيهما جهلة الفلاسفة زعموا ان من كمل عقله فلا يحتاج الى النبي ويحكى عن سقراط انه قيل له لو هاجرت الى موسى عليه السلام لكان خيرا فقال نحن معاشر اليونان لا حاجة بنا الى تهذيب غيرنا ولكن الحق انه مفترى فانه كان من الزهد والعبادة بحال عظيمة حتى نقل على النهى عن عبادة الاصنام وبالجملة كانت اعاظم الفلاسفة تلامذة الانبياء والمجاهدين في اتباعهم من خليقته اى مخلوقاته وهو مستدرك ولا يبعد ان يكون اشارة الى دفع شبهة الكفار هي ان النبي يبعث بالتكليف وهو اضرار بالخلق ودفعها ان تصرف الله سبحانه في خلقه ليس بظلم ليزيح علة للسفارة والازاحة الازالة اى ليزيل الله سبحانه او العبد بها بالسفارة عللهم جمع علة وكلاهما بالكسر اى امراضهم من الجهل والشكوك والشبهات فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا كقوانين العدل والاخرة كالثواب الابدى من لبيان ما قصرت وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب والمختار عند الشارح مساواتهما وهو الظاهر من كلام المصنف اذ على تقدير كون النبي اعم كان الحق ان يقول في ارسال الانبياء حِكْمَةٌ مبتدء مؤخر اى مصلحة وعاقبة حميدة اى منافع للمرسل اليهم وفي هذا اى في قوله حكمة اشارة الى ان ارسال الرسل واجب لان فعل الحكيم لا يكون على خلاف الحكمة ولما كان مذهب المعتزلة ان بعث الرسل واجب على الله سبحانه بحيث يستحيل تركه ومذهب الاشاعرة انه لا يجب عليه شئ والبعث فضل منه والعادة الالهية جارية به تفضلا اصلح الكلام بقوله لا بمعنى الوجوب على الله تعالى كما زعمت المعتزلة فانه باطل بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه القضية بتشديد الياء حكم القاضي والحاكم وصنع الصانع وتقديره شبه الحكمة بالحاكم او الصانع والاول اظهر فالمعنى ان حكم المصلحة يقتضي الارسال لما فيه من الحِكَم بكسر ففتح جمع حكمة والمصالح والحاصل ان الوجوب عادى بمعنى ان العادة الالهية جارية بالارسال لان الحكمة تقتضيه اى ترجح جانب وقوعه مع جواز تركه والماتريدية يعترفون بهذا الوجوب ويفارقون المعتزلة في اللفظ فيقولون هذا وجوب من الله تعالى لا عليه رعاية للادب وليس الارسال بممتنع اى بمحال كما زعمت السمنية بضم السين وفتح الميم كفار سومنات وهي بلدة بالهند

والبراهمة قوم من قدماء كفار الهند ينسبون الى برهمن الهندى واعترض عليه بان بعض البراهمة يقولون بنبوة ابراهيم وآدم عليهما السلام
ودفعه ظاهر لان انكار بعضهم يكفي كقولك بنو فلان قتلوا واستدل هؤلاء على الامتناع بوجوه احدها ان الارسال لايمكن الا بقول الله
سبحانه ارسلتك وهو لا يوجب اليقين لجواز ان يكون من كلام الجن واجيب بانه يجوز ان ينصب الحق سبحانه عليه دليلا ويخلق
فى الرسول علما ضروريا ثانيها ان جبرئيل ان كان جسما وجب ان يراه كل احد من الحاضرين وان كان مجردا كان رؤيته محالا واجيب
بان خالق الرؤية هو الحق سبحانه فيجوز ان يكشف الملك على الرسول ويحجب عن غيره ثالثها ان التكليف مضرة للعباد فلا يكون مصلحة
لهم واجيب بانه مشقة قليلة موجبة لمنافع عظيمة دائمة ولا بممكن يستوى طرفاه فى نظر العقل بحيث لا يرجح العقل جانب وقوعه بل يرجحه
الله بمحض ارادته كما ذهب اليه بعض المتكلمين وهم جمهور الاشاعرة القائلين بان العقل لا يحكم بالحسن والقبح وان الله سبحانه يفعل ما يشاء
بمحض ارادته بلا غرض داع والشارح قد جرى فى هذا المقام على راى الماتريدية ومن العجائب ما ذكره بعض المحشين من ان قوله ولا
بممكن يستوى طرفاه رد على من يعترف بالامكان وينكر الوقوع لعدم المرجح وغفل عن قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين لان المتكلم لا يكون
الا من اهل القبلة ولا يتصور منهم انكار الرسالة وفى الكفاية قال عامة اهل الحق ان الارسال من الله تعالى من قبيل الممكنات وقال طائفة
من اصحابنا انه واجب من الله تعالى على معنى انه من مقتضيات الحكمة انتهى ثم اشار المصنف الى وقوع الارسال بقوله قد ارسل
وفائدته بقوله مبشرين ومنذرين ومبينين وطريق ثبوته بقوله وايدهم بالمعجزات وتعيين بعض من ثبتت رسالته بقوله اول
الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد عليه السلام فقال وَقَدْ أَرْسَلَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنَ الْبَشَرِ إِلَى الْبَشَرِ ليتأنس الامة برسولها ولانه
لا يستطيع كل واحد من الناس ان يرى الملائكة ثم اعلم ان كلام المصنف مبنى على ذكر الغالب فى الوقوع والاهم بالبيان والا فالمذهب ان
محمدا صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الثقلين وههنا بحثان الاول ان من الملائكة رسلا قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن
الناس وهم المقربون الذين يبلغون الامر والنهى الى عوام الملائكة والى الانبياء البشر الثانى اختلف فى ان من الجن رسلا ام لا فقيل نعم
لقوله تعالى يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتى وقيل لا ورسل الجن فى الآية هم الذين يسمعون الشرع من النبى و
يبلغونه الى قومهم كالجن الذين سمعوا القران ببطن نخلة مُبَشِّرِينَ لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب تعميم بعد تخصيص وَ
مُنْذِرِينَ لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك اى العلم بالثواب والعقاب اسبابهما مما لا طريق للعقل اليه واما ما ذكره الفلاسفة
من المعاد الروحانى فلعلهم اخذوه عن الانبياء واخترعوه لتاويل النصوص الناطقة بالمعاد الجسمانى على ان بيانهم قاصر لانهم حصروا
سبب الثواب فى العلم والعقاب فى الجهل وان كان اى ان حصل طريق للعقل فبانظار اى يحصل بافكار دقيقة لا تتيسر تلك
الانظار الا لواحد بعد واحد اى صاحب العقل القوى المستعد لهذه الانظار قليل الوجود فلا يوجد اثنان فى قرن واحد وهذه
مبالغة وهؤلاء هم الذين نشأوا فى فترة الانبياء واهتدوا الى بعض الامور الشرعية بعقولهم فمنهم زيد بن عمرو بن نفيل القرشى كان
يوحد الله سبحانه ولا ياكل مما يذبح على الاصنام وكان يقول خلق الله الشاة وانزل لها من السماء رزقا ثم انتم تذبحونها على غير اسمه ومن
شعره ء اربا واحدا ام الف رب ؛ ادين اذا تقسمت الامور ـ تركت اللات والعزى جميعا ؛ كذلك يفعل الرجل البصير ـ و

فما زعم انه نبي ولم يصح ومنهم ابوبكر الصديق رض لم يعبد صنما قط وكان يعتقد ان الكفر باطل ومنهم ابو ذر الغفاري الصحابي رض قال
صليت قبل ان امنت بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم اعواما كما في صحيح مسلم وَمُبَيِّنِيْنَ لِلنَّاسِ مَا يَحْتَاجُوْنَ اِلَيْهِ مِنْ اُمُوْرِ الدُّنْيَا
وَالدِّيْنِ قدم الدنيا لانها اقدم وعكس الشارح لان الدين اشرف فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد الاعداد تيار كرون فيهما الثواب و
العقاب وتفاصيل احوالهما مبتدأ والخبر مما لا يستقل والضمير للثواب العقاب او للجنة والنار الاول اوفق بقوله الاول والثاني و
طريق الوصول الى الاول باداء الطاعات والاحتراز عن الثاني بترك السيئات مما لا يستقل به العقل وفي هذا المقام اشكال صعب و
هو ان الصحيح عند الاشاعرة ان من لم يبلغه الدعوة فهو ناج سواء كان في زمن فترة الانبياء او وراء جبل شاهق ادبحر لا يسلكه السفائن
وقال جلال الدين السيوطي اتفق عليه الائمة والاشاعرة من اهل الكلام والاصول نص عليه الشافعي واستدلوا بثمان ايات منها
قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا انتهى فعلى هذا يكون ترك الارسال انفع للخلق والجواب ان اطلاق النجاة مذهب
جمع وهناك مذاهب اخر احدها التعذيب على من لم يعرف وجود الواجب ووحدته مع ان الادلة عليه كثيرة ثانيها التعذيب على من
عبد غير الحق سبحانه والفرق بين المذهبين ان الخالي عن المعرفة والشرك معذب على الاول لا على الثاني والفريقان على تاويل الرسول
في الاية بالعقل او على ارادة التعذيب العاجل في الدنيا ثالثها ان اهل الفترة يمتحن بالرسول يوم القيمة وعن ابي هريرة رض قال
اذا كان يوم القيمة جمع الله اهل الفترة والمعتوه والمولود والاصم والابكم ثم ارسل اليهم رسولا ان ادخلوا النار فيطيعه السعداء فتكون
عليهم بردا وسلاما ومن لم يدخلها يسحب اليها فيقول الله تبارك وتعالى اياي عصيتم فكيف برسلي في الغيب قال ابو هريرة رض اقرءوا ان شئتم
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا حديث صحيح مروي موقوفا ومرفوعا بالفاظ جمعناها بالمعنى رواه احمد واسحق بن راهويه وعبد الرزاق
وغيرهم وهذا المذهب هو الصحيح اختاره السيوطي وحمل عليه النجاة الذي حكى اتفاق الاشاعرة عليه ثم نقول لا يخفى على عاقل ان هذا الامتحان
اشد واهول من ارسال الانبياء بتكليف الطاعات بل تعذيب من جهل الواجب تعالى او عبد غيره ايضا اشد من ارسالهم لان الاهتداء
بالمعجزة اسهل من الاهتداء بالبراهين في الالهيات فاحفظه فانه من خواص الكتاب ثم شرع في بيان الحوائج الدنيوية بقوله وكذا
خلق الاجسام النافعة والضارة من الادوية والسميات وقد ثبت ان علم الطب منافع الادوية ومضارها انما عرفت بالوحي ثم اخذها
الحكماء عن الانبياء وبسطوها ويجوز ان يعد الكواكب السعدة والنحسة من جملة الاجسام النافعة والضارة وقد نزل علمها على ادريس
عليه السلام ثم اندرس بعده حتى تخلط فيه الناس المنجم يصيب اذا حكم على قاعدة نبوية ويخطي اذا حكم على غيرها وهكذا الحال في علم الرمل
نزوله على دانيال عليه السلام وفسر بعض المحشين الاجسام النافعة والضارة بالحلال والحرام وفيه بحث لان الحل والحرمة عندنا من الاحكام
الثابتة بالشرع فقط لا من توابع كيفيات الاجسام كما زعم المعتزلة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها ومن زعم ان الحكماء عرفوها
بالتجارب فلم يدقق النظر في عجائب المنافع والمضار وكيف يدرك العقل ان طبخ الكبد المشوي يشفي عمى الليل حلاوة اذا كان المشتري
مع كف الخضيب في وسط السماء اجيب الدعوة ثم شرع في بيان الحوائج العامة للدين والدنيا بقوله وكذا جعل القضايا اي الاحكام الواقعة
فيها وهو مفعول اول منها ما هي ممكنات مفعول ثان ويجوز ان يكون حالا والجعل بمعنى الخلق لا طريق للعقل الى الجزم باحد جانبيه

من الايجاب السلب كصفة السمع والبصر للحق سبحانه وحشر الاجساد ووجود سدرة المنتهى اللوح المحفوظ على السماء وظهور المهدى و الدجال ونزول عيسى عليه السلام وانقطاع مملكة الكسرى وخراب الديار من اليمين الفجور والبركة فى العمر والرزق من صلة الرحم الى غير ذلك مما لا يحصى مع الانتفاع بها فى الدين والدنيا ومنها اى ماهى واجبات بنظر العقل كحدوث العالم او ممتنعات كشريك الواحد سبحانه وكونه فى جهة ومكان لا تظهر تلك الواجبات والممتنعات للعقل الا بعد نظر اى فكر دائم اى طويل وبحث كامل بحيث لو يشتغل الانسان به بالنظر والبحث وافرد الضمير لانهما كشئ واحد او بتاويل المذكور لتعطل اكثر مصالحه من تدبير المعاش فكان من فضل الله و رحمة ارسال الرسل لبيان ذلك اشارة الى القضايا او الى جميع ما ذكر من الجنة والنار وما بعدهما كما قال الله تعالى وما ارسلناك يا محمد صلى الله عليه واله وسلم الا رحمة حال على سبيل المبالغة نحو زيد عدل من الضمير المرفوع او المنصوب والثانى اظهر او مفعول له للعلمين قد يستشكل كونه رحمة للكافرين ويجاب بان حرمانهم لقصورهم وعدم قبولهم الرحمة واجاب بعضهم بان الامم السابقة كانت تخسف وتمسخ بخلاف امته واورد عليه بانه لا يلائم سياق كلام الشارح لانه استشهد بالاية على ان ارسال الرسل كلهم رحمة ولانه المراد بالرحمة بيان منافع الدين والدنيا واعلم ان ما ذكره المصنف والشارح ابطال لشبهة منكرى النبوة وهى ان العقل مستقل بمعرفة الامور فلا حاجة الى الانبياء وبقى فى هذا المقام ابحاث شريفة البحث الاول قال الحكماء الاسلاميون لابد فى النبى ثلثة شروط احدها الاطلاع على المغيبات وهذا باتصال روحه بالملائكة المقربين اى العقول المنتقشة بصور الكائنات ثانيها ان يطيعه هيولى العناصر فيتصرف فيها ما يشاء من قلب الهواء ماء واحداث السحب والامطار والزلازل والصواعق وهذا لان كل نفس فهى متصرفة فى بدنها فلا يبعد من النفس القوية ان تتصرف فى جسم اخر ثالثها ان يرى القوى المجردة متمثلة ويسمع كلامهم وحيا ولكن لا وجود لصورهم و كلامهم الا فى الحس المشترك كالرؤيا الا ان غيرهم لا يجد نحو ذلك الا فى النوم وهم يجدون ذلك فى اليقظة لقوة نفوسهم ثم قالوا يجب وجود مثل هذا الشخص اذ به يتم نظام المعاد والمعاش والفياض جل شانه يعطى ادنى ما يحتاج اليه كالحاجب لكف العرق عن العين فكيف لا يعطى ما هو من اعظم ما يحتاج اليه هذا ملخص كلامهم فى اثبات النبوة وللمتكلمين مناقشات عليه ولكن فى كلام الصوفية تلميحات توافق بعضه البحث الثانى زعم الحكماء ان كمالات النبوة تابعة لاستعداد مادة البدن واعتداله ورده المتكلمون بان الحق سبحانه يختص برحمته من يشاء وفى كلام صاحب الفتوحات ما يوافق الحكماء وعندى انهم لو جعلوا اعتدال البدن من الشروط العادية لم يبعد البحث الثالث شرط الجمهور فى النبى الذكورة وشذ بعضهم فذهب الى نبوة مريم عليها السلام بل ام موسى عليهما السلام بل امرأة فرعون ودليلنا انه لا يجوز امارة المرأة اجماعا فكيف يجوز نبوتها البحث الرابع المشهور ان النبى يبعث بعد اربعين لانه حين يكمل العقل وفى الدليل نظر بل المعتمد فيه النقل وقال القاضى ابو بكر المتكلم كان عيسى عليه السلام رسولا من حين الصبا لقوله فى المهد جعلنى نبيا واجيب بانه كقوله عليه السلام كنت نبيا وادم بين الماء والطين وَأَيَّدَهُمْ اى الانبياء اشارة الى التساوى بِالْمُعْجِزَاتِ النَّاقِضَاتِ لِلْعَادَاتِ جمع معجزة التاء للمبالغة كعلامة ونسابة او للنقل من الوصفية الى الاسمية او بتاويل اية معجزة وهى امر يظهر بخلاف العادة اى العادة الالهية وكل فعل تكرر صدوره عن الصانع سبحانه فهو منسوب الى العادة ثم ان ظهر فعل على خلافه فهو خارق للعادة وزعم

بعض الناس ان المراد هي العادة البشرية وهو مخالف لكلمات المشائخ وان امكن تصحيحه على يد مدعي النبوة احتراز عن الكرامات و
الاستدراجات عند تحدي المنكرين اي معارضتهم اضافة المصدر الى الفاعل او الى المفعول وفيه احتراز عن الارهاصات على وجه
حال من فاعل يظهر بعجز المنكرين عن الاتيان بمثله يحتمل ان يكون بيانا لوجه التسمية بعد التعريف وان يكون من جملة التعريف
احترازا عن الساحر والكاهن المدعي للنبوة هذا محصل الكلام ولتوضيحه ابحاث البحث الاول اقسام الخوارق سبعة احدها المعجزة من
الانبياء ثانيها الكرامة للاولياء ثالثها المعونة لعوام المؤمنين ممن ليس فاسقا ولا وليا رابعها الارهاص للنبي قبل ان يبعث كتسليم الاحجار
على النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وادرجه بعضهم في الكرامة وبعضهم في المعجزة مجازا خامسها الاستدراج للكافر والفاسق المجاهر
على وفق غرضه سمي به لانه يوصله بالتدريج الى النار سادسها الاهانة للكافر والفاسق على خلاف غرضه كما ظهر عن مسيلمة الكذاب
اذ تمضمض في ماء فصار ملحا ومس عين الاحول فصار اعمى سابعها السحر لنفس شريرة تستعمل اعمالا مخصوصة باعانة الشياطين ومنهم
من لا يعده خارقا لان العادة جارية بظهوره عن كل من يزاول هذه الاعمال والكهانة من السحر وهي الاخبار بما سمع من الجن البحث
الثاني اختار الشارح الامر بدل الفعل لان المعجزة قد تكون عدما كعدم احراق النار ومن اختار الفعل قال المعجزة تبريد النار البحث
الثالث شرط بعضهم ان لا يكون المعجزة مقدورا للنبي فاذا مشى على الماء وطار في الهواء فليس المعجزة مشيه وطيرانه بل نفس القدرة
عليهما والقدرة ليست مقدورة له والصحيح ان نفس المشي والطيران معجزة البحث الرابع شرط بعضهم التصريح بالتحدي والصحيح ان
القرائن الدالة على التحدي كافية البحث الخامس شرط الجمهور ان يكون المعجزة مقارنة للتحدي فان المتقدم على التحدي لم يكن لها
اختصاص بتصديق النبي ولا باس بالتاخر زمنا قليلا واعترض عليه باتفاقهم على الاعجاز اذا قال معجزتي ان ينخسف هذا الجبل بعد
شهر فانخسف مع انه غير مقارن اجيب بان المعجزة اخباره بالغيب وهو مقارن نعم ظهور صفة الاعجاز متاخر عن وجود المعجز ولا
محذور فيه البحث السادس شرط بعضهم ان يطابق المعجزة التحدي فاذا قال معجزتي ان ينطق هذا الشجر فلم ينطق بل نطق الحجر لا يكون
معجزة وترك الشارح لدلالة التحدي عليه التزاما لان المتحدي يطلب شاهدا ولا شاهد بدون الموافقة وقد يقال تركه لان ظهور
الخارق عن الكاذب وعندنا فيه بحث البحث السابع قالوا لا يجب تعيين المعجزة بل يكفيه ان يقول انا آتيكم بخارق من الخوارق فان
عارضه معارض قال القاضي بطل الاعجاز وقال غيره لا يبطل الا اذا كان مماثلا للخارق الاول مثل ان يكونا كلاهما انطق حجرا واذا كان
المعجز معينا فلا بد في المعارضة من المماثلة البحث الثامن اذا قال معجزتي ان ينطق هذا الحجر فنطق بانه كاذب فهل يكون معجزة قال الاصحاب
لا بل اهانة تزيد الجزم بكذبه واذا قال معجزتي ان ينطق هذا الميت فنطق بانه كاذب اختلف الاصحاب فيه قال القاضي بطل الاعجاز
كالحجر وصحح بعض العلماء خلافه لان المعجز احياؤه وقد تم الميت ذو قدرة واختيار فيكون كغيره من المكذبين قال بعضهم هذا
اذا عاش مدة بعد الاحياء واما اذا نطق وعاد ميتا في الحال فهو كتكذيبه البحث التاسع اجمع المحققون على ان ظهور الخارق عن
المتنبي هو الكاذب في دعوى النبوة محال لان دلالة المعجزة على الصدق قطعية وقيل لو جاز لزم عجز الله سبحانه عن تصديق
انبيائه وقالوا قد دل الاستقراء على عدم ظهوره وكان مسيلمة الكذاب المتنبي يلطخ بالادوية فيمسح راس الاقرع لينبت شعره وكان طليحة

ابن خويلد المتنبي يجعل البيضة في الخل والنوشادر حتى تلين فيجعلها في الزجاجة فيصب عليها الماء ليعود الى حالها وهكذا كانوا
يفعلون الحيل العادية بلا ظهور خوارق وههنا اشكالات ثلثة الاول حكى عن النقاش انه ادعى النبوة وكان يرسم الدائرة بلا فرجار
ويزعم انه معجز قلت حكاية لا سند لها على ان احدنا لو استعمل ذلك لقدر عليه الثاني كيف لا يظهر الخارق من المتنبي ويظهر من مدعي
الالوهية كفرعون والدجال اجيب بان خارق المتنبي يبطل حكمة ارسال الرسل لاشتباه الصادق والكاذب بخلاف خارق المتاله
للادلة القاطعة على ان الواجب ليس بجسم محتاج الى الاكل والشرب الثالث صح ان صبيا من يهود المدينة يسمى ابن صياد
ادعى النبوة فلقيه النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فاضمر له بعض سورة الدخان فقال ابن صياد اضمرت الدخ وهذا خارق من
المتنبي الكاذب اجيب بانه لم يدرك المضمر بكماله بل بعضه وهذا الجواب ليس بمرضي عندي وتحقيق الجواب يتوقف على ايراد
الحديث وهو ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم انطلق في رهط الى ابن صياد فوجده يلعب مع الصبيان فقال ابن صياد اتشهد اني
رسول الله فقال آمنت بالله ورسله ثم قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ماذا ترى قال ياتيني صادق وكاذب قال رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم اني خبأت لك خبأ وخبأ له يوم تاتي السماء بدخان مبين فقال هو الدخ فقال اخسأ كذا في صحيح البخاري ومسلم فاقول
انما يمتنع الخارق عن المتنبي اذا اوجب التخليط ولا تخليط هنا لاعترافه بانه كاهن ياتيه من الجن مخبر صادق وكاذب البحث العاشر
نقض تعريف المعجزة بسحر المتنبي وكهانته عند التحدي واجيب اولا بانه يستحيل ظهورهما عن المتنبي الا مقرونا بدليل الكذب كما
في قصة ابن صياد ولا نقض بالمفروض وثانيا بانا لا نسلم ان السحر والكهانة مما يعجز المتحدي عن معارضته لترتبهما على اسباب
معلومة في علم السحر والكهانة بل قال بعضهم هما عاديان لا خارقان وذلك اي التاييد ثابت لانه لولا التاييد بالمعجزة لما وجب
اي لم يجب قبول قوله ولما بان اي لم يظهر الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب واختلف العقلاء في كيفية دلالة المعجزة على الصدق
فالحكماء على انه بطريق الوجوب اي لا يمكن تخلف العلم بصدقه عن المعجزة لان الذهن يستعد له وافاضة المبدئ الفياض على المستعد
واجب وقال المعتزلة بطريق التوليد كتولد حركة المفتاح من حركة اليد وقال الاشاعرة بجري العادة الالهية كما قال وعند ظهور المعجزة
يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالى الباء الاولى متعلقة بالجزم والثانية بيحصل والثالثة بجري يخلق العلم الضروري
بلا نظر وكسب بالصدق متعلق بالعلم عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك اي حصول العلم الضروري
بالمعجزة مع امكان نقيضه كما اذا ادعى احد بحضر من جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت انا صادقا في دعوى
اني رسولك فخالف عادتك وقم عن مكانك ثلاث مرات بان تقوم ثم تجلس ثم تقوم وهكذا ففعل الملك يحصل جزاء اذا الجماعة
علم ضروري عادي منسوب الى العادة الالهية بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه لاحتمال ان يكون قيام الملك لامر
آخر غير تصديقه او لتصديق الكاذب فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي قيد بذلك لان اهل العرف يطلقون الامكان
على ما لا يخالف العادة وهو اخص من الذاتي لان تكلم الصبي ممكن بالذات لا في العرف والامكان العرفي ينافي حصول العلم القطعي
فانك لا تكاد تجزم بوقوع المطر اليوم باسكندرية او بعدمه وتوهمه لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد بفضنبين جبل

بمدينة لم ينقلب اليوم او فيما مضى والاول اظهر ذهبا مع امكانه اى امكان الانقلاب فى نفسه قال المحققون العلم العادى علم يقينى ضرورى
جرت عادة الله تعالى بخلقه فى العاقل مع حكم العقل بان نقيضه غير محال ومثلوه بتمثيل غريب رهو انا نعلم قطعا انا اذا خرجنا من
البيت لم ينقلب اوانيه وخشب السقف رجالا علماء بالعلوم الدقيقة من المخروطات والمجسطى مع ان العقل يحكم بامكان الانقلاب فى
نفسه اما عندنا فلان الصانع جل شانه مختار يفعل ما شاء واما عند الفلاسفة فلجواز ان يتفق وضع فلكى غريب تقتضى الانقلاب من جمع
الى وجدانه علم ان تجويز العقل الانقلاب لا يدفع العلم القطعى بعدم الانقلاب وهذا من عجائب القدرة فكذا هٰهنا اى عند ظهور المعجزة
ويحتمل ان يقال عند قيام الملك يحصل العلم القطعى بصدقه بموجب العادة بكسر الجيم اضافة الصفة الى الموصوف ويقال بفتحها
مصدر ميمى بمعنى الايجاب لانها اى العادة الالهية الجارية بخلق العلم الضرورى احد طرق العلم كالحس فكما ان العلم الحسى قطعى فكذا العادى
ان قلت الضرورى منحصر فى البديهى والحسى الوجدانى والفطرى الحدسى المجرب المتواتر قلت العادى من الحدسى بهذا يخل ما
يزعم ان الاسباب عند المشائخ منحصرة فى الحس العقل الخبر المتواتر ووجه الانحلال ان العادى مندرج عندهم فى العقلى اعلم ان لمن
ينكر النبوة شبهات فى دلالة المعجزة على صدق النبى فالاولى انه يحتمل ان يكون المعجزة فعلا للرسول لا فعلا للحق تعالى انما يقدر
عليها مع عجز غيره عنها اما لان نفسه مخالفة لسائر النفوس فى الماهية اولان فى مزاجه خاصية فيصدر عنه ما لا يصدر عن غيره اولانه
ساحر يسحر لا يعرفه غيره او عارف بطلسم او ماهر بالنجوم يعرف الوضع الفلكى المقتضى لفعل غريب الثانية انه يحتمل ان يكون المعجزة فعلا
لبعض الملائكة او الشياطين لقصد اضلال الخلق وعصمة الملك انما تعرف من النبى فلا يجوز التمسك بها على صدقه الثالثة سلمنا
انها من فعله تعالى لكن لا نسلم انه قصد بها تصديق الرسول اما اولا فلانه لا غرض لفعله تعالى عندكم واما ثانيا فلانه يجوز ان تكون
لاجابة دعوة واما ثالثا فلجواز ان يقصد بها امتحان الخلق كالاستدراجات ليتحرزوا عنه باجتهادهم فيكون لهم ثواب الرابعة يجوز ان
يخلق الله تعالى المعجزة لتصديق الكاذب لانه لا يقبح عند الاشاعرة من الله تعالى شئ الخامسة انه يحتمل ان لا يبلغ التحدى من هو قادر عليه
السادسة يحتمل ان يسكت القادر على التحدى طمعا الى النبى او خوفا من شوكته او لاشتغاله بامر من الامور المعاشية السابعة يحتمل ان لا
يكون خارقا بل ابتداء لعادة اراد الله تعالى جريانها فاجاب الشارح عن الكل جوابا واحدا بقوله ولا يقدح فى ذلك العلم احتمال كون
المعجزة من غير الله تعالى كالنبى او ملك او شيطان او كونها لا لغرض التصديق بل لامتحان الخلق او كونها لتصديق الكاذب مثل بعض
المحدثين باستدراجات فرعون وهوسهو فانها من الامتحان الى غير ذلك من الاحتمالات كالاحتمالات الثلثة الاخيرة كما لا يقدح فى العلم
الضرورى الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار يعنى انه لو فرض عدمها لم يلزم محال وَاَوَّلُ الْاَنْبِيَاءِ اٰدَمُ وَاٰخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِمَا
الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى قال الله تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها
رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة مع القطع بانه لم يكن فى زمنه نبى آخر بالاجماع فلا يرد انه يحتمل ان يكون الامر والنهى على لسان نبى
آخر فهو اى الامر والنهى بالوحى لا غير اى لا بتبليغ نبى آخر وفى بعض النسخ فهو المخصوص بالوحى لا غير والضمير لآدم عليه السلام و
اعترض عليه اولا بقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه فاذا خفت عليه فالقيه فى اليم ولا تخافى ولا تحزنى فهذا وحى امر ونهى

ولا نبوة وكذا مريم قيل لها الا تحزنى وهزى اليك بجذع النخلة واجيب بالتزام نبوتهما ولكن التحقيق انه لا نبوة فى النساء واجاب بعضهم بان الوحى المستلزم للنبوة هو ما كان للتبليغ ووحى آدم عليه السلام كذلك لحواء لا وحى ام موسى ومريم وثانيا ان المختار عند العلماء ان الامر والنهى كان قبل نبوته ثم تمسكوا بذلك فى رد من ينكر عصمة الانبياء بعد النبوة وفسروا الاجتباء بالنبوة فى قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه واستدلوا عليه بانه كان فى الجنة ولا امة هناك فلا نبوة واجيب بمنع ذلك كله ودفع الاستدلال بان حواء امته وبانه يجوز الوحى لتكميل نفس النبى بلا تبليغ وكذا السنة فعن ابى ذر رضى قلت يا رسول الله اى الانبياء كان اول قال آدم قلت يا رسول الله ونبى كان قال نعم نبى مكلم رواه احمد اى منزل عليه الصحف وعن ابى امامة رض ان رجلا قال يا رسول الله انبى كان آدم قال نعم رواه الحاكم وابن حبان فى صحيحهما والاجماع على نبوته من السلف واهل السنة فانكار نبوته على ما نقل عن البعض من المبتدعة يكون كفرا ان قلت جاء فى الحديث ان نوحا عليه السلام اول رسول بعثه الله كما فى صحيح مسلم اجيب اى بعثه الله الى الكفار بخلاف آدم وشيث فانهما ارسلا الى المؤمنين لتعليم الشرائع واما نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من ادعى واظهر فهو نبى اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى القرآن وتحدى به البلغاء التحدى المعارضة والمخاصمة والبليغ من يقدر على تركيب كلام يستحسنه اهل اللسان مع كمال بلاغتهم وذلك ان العرب كانوا عند بعث النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فى غاية من التفاخر فى البلاغة وكان بعضهم يعارض بعضا بنظمه ونثره حتى يقال علقت القصائد السبع بباب الكعبة وهى لامرء القيس بن حجر الكندى وطرفة العبد البكرى ولبيد بن ربيعة العامرى وعنترة العبسى وعمرو بن كلثوم التغلبى والحارث بن حلزة اليشكرى فجعل الله معجزته من نوع البلاغة كما جعل معجزة موسى عليه السلام من جنس السحر وعيسى عليه السلام من جنس الطب لاشتهار السحر والطب فى زمانهما وفى تاريخ الفلاسفة ان جالينوس كان فى عصر عيسى عليه السلام فعجزوا عن معارضتا اقصر سورة منه فان الله تعالى دعاهم اولا لمعارضة جميعه حيث قال فليأتوا بحديث مثله ثم قال فأتوا بعشر سور مثله ثم قال فأتوا بسورة من مثله فعجزوا عن الكل مع تهالكهم على ذلك اى حرصهم على المعارضة واصل التهالك ان يزدحم الحيوانات على شىء حتى يهلك بعضهم بعضا حرصا على اخذه حتى خاطروا بمهجهم غاية للعجز والمخاطرة الايقاع فى الخطر والهلاك والباء زائدة والمهج جمع مهجة وهى الروح او الدم مطلقا او دم القلب اى اوقعوا ارواحهم او دماءهم فى الخطر بالمحاربات واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة هى الضرب الشديد من الجانبين بالسيوف كما هو شأن العاجز عن اقامة الحجة ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعى اى كثرة الاسباب الداعية الى النقل الاتيان مفعول ما لم يسم فاعله لينقل بشىء مما يدانيه اى يقارب القرآن مفاعلة من الدنو بضمتين وتشديد الواو وهو القرب وفيه مبالغة اى لم يأتوا بما يقاربه فضلا عما يساويه فى البلاغة وهذا جواب عن شبهة المعاندين حيث قالوا يحتمل ان يكون بعضهم عارض القرآن ولكن ستره اصحابه ولم ينقلوه وتقرير الجواب ان الاعداء يومئذ اكثر من الرمل والحصى من المشركين والمنافقين واليهود والنصارى فالعادة حاكمة بالضرورة بان المعارضة لو وقعت لنقلوها وستر الصحابة مما يزيد حرص المخالفين على النقل فدل ذلك اى عجز البلغاء قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبى صلى الله عليه وسلم

علما عاديا لا يقدح فيه شئ من الاحتمالات العقلية على ما هو شان العلوم العادية اشارة الى جواب بعض شبه الملاحدة فمنها انه يحتمل ان يكون محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بارعا فى فن البلاغة فائقا على اهل زمانه ومنها انه يحتمل ان يكون فى العرب من يقدر على المعارضة لكن سكت خوفا او طمعا او حياء ومنها انه يحتمل ان القادر على المعارضة لم يبلغه قصة تحدى البلغاء القرآن فى هذا المبحث مسائل شريفة المسئلة الاولى اختلف المسلمون فى وجه اعجازه الذى اعجز العرب على اقوال فاحدها انه البلاغة القصوى فوق طاقة البشر وهو مختار الجمهور وعرفوا البلاغة على وجوه لكن الصحيح انها امر ذوقى لا يمكن التعبير عنه كوزن الشعر و الملاحة وتناسب النغمات ثانيها انه الصرفة وهو مختار الاستاذ ابى اسحق والنظام المعتزلى والشريف المرتضى الشيعى زعموا ان القرآن ليس فى البلاغة فوق طاقة البشر ولكن الله سبحانه صرف القوى والعقول عن معارضته مستدلين بانه مركب من الكلمات المستعملة فى العرب واجيب انه لو تم لقدر كل عربى على معارضة سحبان وائل وذا باطل ثالثها الاسلوب الغريب الخارج عن نثر العرب و نظمها وهذا مختار بعض المعتزلة رابعها مجموع البلاغة والاسلوب هو رأى امام الحرمين والقاضى ابى بكر الباقلانى المسئلة الثانية قد ذكر المحققون انواعا من الاعجاز فى القرآن احدها الاخبار بالمغيبات من الوقائع المستقبلة واسرار المنافقين ثانيها التاثير فى القلوب حتى اسلم كثير من المعاندين من قرع بعض الآيات على قلوبهم ثالثها التحصن عن الزيادة والنقصان مع طول الزمان وحرص الاعداء سيما الشيعة والملاحدة عليه رابعها السلامة عن الاختلاف مع الطول وذكر بعضهم هذه الوجوه فيما اعجز العرب وليس بوجه اذ اعجاز العرب موجود فى اقصر سورة فى كل زمان بخلافها فافهم المسئلة الثالثة اختلف فى ان العلم بكون القرآن معجزا بديهى او نظرى والذى اختاره القاضى الباقلانى انه ضرورى على العربى العارف بالبلاغة ونظرى على غيره المسئلة الرابعة زعم بعض المعتزلة ان الاعجاز يتعلق بمجموع القرآن وفيه نظر لقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله ولان الاعجاز ثبت بمكة والقرآن لم يكمل نزوله قال القاضى المعجز سورة طويلة كانت او قصيرة وقال بعضهم اقصر السور كالكوثر وما يساويه فى عدد الحروف معجز واستدل بعضهم بقوله تعالى فليأتوا بحديث مثله على ان قليله وكثيره معجز ولو آية قصيرة المسئلة الخامسة طعن الملاحدة فى اعجاز القرآن بوجوه احدها انا قد نجد خطب الفصحاء وقصائدهم ابلغ قلنا هذا من قصور المعرفة بكلام العرب وكان كفار قريش مع شدة عداوتهم يرقصون رؤسهم اذا سمعوه التذاذا به ويقولون لا يشبه كلام البشر ويزعمون من شدة اثره فى القلب انه سحر ثانيها ان الصحابة اختلفوا فى ان التسمية والفاتحة والمعوذتين من القرآن فلو كان معجزا ببلاغته لم يشتبه عليهم فانهم عرب قلنا التسمية من القرآن اجماعا وانما الخلاف فى كونه جزء من كل سورة وانكار الفاتحة والمعوذتين مروى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه لكن المحققين على انه موضوع او انه رجع عنه ثالثها ان الصحابة لما جمعوا المصاحف لم يكتبوا الآيات الا اذا اتى حافظها بشاهدين قلنا كان بعض القرآن نسخ تلاوته فكان طلب الشهود على انه غير منسوخ القراءة رابعها قال وما علمناه الشعر قال واملى لهم ان كيدى متين من بحر المتقارب وقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا من الرمل قلنا ما لم يقصد نظمه فليس بشعر وكثيرا ما يقع كلام غير الشعراء موزونا بلا قصد خامسها قال ما فرطنا فى الكتاب من شئ وليس فيه الحوادث اليومية وجزئيات مسائل الطب والفلسفة بل الفقه

ايضا اجيب بانه اراد بالكتاب اللوح او بالشئ اصول الدين سادسها فيه تكرارًا بلا فائدة كقصة موسى عليه السلام وكما فى سورة الرحمن اجيب بان للتكرار فوائد من التوكيد والايقاظ والاهتمام بالشئ ولذا قيل ان الله تعالى يحب الصلوة وموسى فاكثر ذكرهما والتكرار للمصلحة كثير فى كلام بلغاء العرب سابعها ان فيه لحنا نحو ان هذان لساحران على قرءة ان المشددة اجيب بان بعض العرب لا يعملون انّ وبعضهم يثبتون الف المثنى فى الاحوال واما ما نقل عن عثمانؓ ان فيه لحنا فموضوع عند المحققين او مأول بسهو الكاتب ثامنها ان فيه تناقضا نحو هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء وفى موضع اخر ذكر خلق السماء ثم قال والارض بعد ذلك دحاها اجيب بان خلق الارض مقدم ودحوها متاخر ويطلب تمام هذه المباحث من كتابنا سدرة المنتهى وثانيهما انه قد نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه كلمة ما مفعول ما لم يسم فاعله والضمير فى منه راجع اليه ومن للاولى بيان له اعنى بالقدر المشترك ظهور المعجزة حد التواتر مفعول بلغ وان كانت تفاصيلها اى تفاصيل الامور احادًا اى اخبار احاد كشجاعة على وجود حاتم يريد ان تواتر القدر المشترك يفيد القطع كما ان الشجاعة والجود معلومان قطعا مع انهما منقولان فى ضمن حكايات نقلت كل واحدة منها باحاد الرواة وهى اى الامور او تفاصيلها مذكورة فى كتب السير بكسر السين وفتح الياء جمع سيرة بالكسر هى الخصلة وهى كتب يذكر فيها احوال الانبياء والاولياء وقد روىت خوارق لا تحصى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كتكلم البهائم مرات والاحجار مرات والاشجار مرات وشهادة الكل بنبوته وبكاء جذع النخل يوم ترك الاتكاء به واشباع الخلق العظيم من طعام قليل مرات عديدة ونبوع الماء من اصابعه حتى كفى قوما كثيرا وشفاء الامراض الصعبة من لمسه فى الساعة والتيام الجراحات والعظام المنكسرة والاعضاء المقطوعة فى اللحظة واظلال الغمامة وانشقاق القمر والاخبار بالمغيبات الكثيرة جدا الى غير ذلك مما جمعه اهل الحديث فى مجلدات وصرحوا بان ما تركوه اكثر مما ذكروه وههنا بحث وهو ان القاضى عياض المالكى قال قد بلغ كثير من المعجزات حد التواتر والشهرة والحكم بانها اخبار الاحاد ناش من قلة النظر فى الاحاديث وكم من حكم يتواتر عند قوم لا عند قوم فان بعض الناس يعلم وجود بغداد بالتواتر وبعضهم لا يعرف اسمه وروى حديث شق القمر على وعبد الله بن مسعود وابن عمر وابن عباس وانس وحذيفة وجبير بن مطعم رضى الله تعالى عنهم بعد ما نطق به القرأن وروى حديث نبع الماء وبركة قليلة جماعة من الصحابة فمنهم انس وجابر وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم والاحاديث فيه كثيرة جدا وروى احاديث بركة الطعام بضعة عشر من الصحابة وروى احاديث كلام الشجر واجابتها حكمه جماعة فمنهم على وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وانس واسامة ويعلى بن مرة وبريدة وجابر رضى الله عنهم وحديث بكاء الجذع متواتر رواه بضعة عشر من الصحابة وحديث اجابة دعائه متواتر معلوم بالضرورة ثم روى اكثر هذه الاحاديث عن الصحابة اضعافهم من التابعين ثم لم تزل رواتها فى تزايد هذا ملخص كلام القاضى وهو الحق فعلى هذا يكون حكم الشارح بكون تفاصيلها احاد القلة تتبع الروايات او مبنيا على تقدير التسليم والتنزل عن تواتر كل منها الى تواتر معنى المجموع لان الاول مما قد ينكره المنازع بخلاف الثانى ان قلت المتواتر ما سمع من قوم فاين سماع هذه الاحاديث قلت نظر الكتاب والسماع متساويان فى افادة العلم فانه اذا بلغك مكتوبات عن قوم واشتملت على مضمون احد حصل العلم به قطعا بلا اسماع فكذلك كتب الحديث المتفرقة فى اقطار الارض شرقا وغربا تفيد العلم القطعى لناظرها فاحفظ هذه الفائدة الجليلة وقد يستدل ارباب البصائر جمع بصيرة وهى العقل المهتدى الى الحق على نبوته بوجهين احدهما هذا من افادات الامام محمد الغزالى وحاصله ان كماله كمال الانبياء فهو نبى ما تواتر من

احواله قبل النبوة من الصدق والامانة فكانت قريش تقول انه لم يكذب قط وكانوا يلقبونه بالامين ومن الوفاء بالعهد حتى اقام على مكانه ثلاثة ايام لرجل قال له انا آتيك الساعة وحسن الخلق والتجنب عن الاصنام وعادات الجاهلية وعبادة الحق سبحانه فى غار حراء وحال الدعوة اى دعوة الناس الى الايمان من تحمل المشاق الشديدة فى تبليغ الحق والاجتهاد باللسان والسنان ودعوة الملوك الجبابرة كملك غسان وكسرى فارس وقيصر الروم ونجاشى الحبشة ومقوقس مصر وغيرهم مع ان بعضهم اوعده بالبطش فلم يخف مع قلة اعوانه واسبابه وبعد تمامها حين فتح البلاد ودخل الناس فى دين الله افواجا واطاع العرب كلهم وجاءته الهدايا والرسل من ملوك الاطراف فانه لم يغير اخلاقه من المسكنة والتواضع للفقراء والشفقة على اليتامى والارامل والقناعة بطعام قليل وثوب خشن ومسكن ضيق كمساكن المساكين وقد كانت تجلب اليه الاموال العظيمة من الغنائم والخراجات فينفقها على الناس ولا يدخر لنفسه شيئا حتى توفى ودرعه رهن وكانت قريش تعلم يوم فتح مكة انه قاتلهم اجمعين فقال لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو ارحم الراحمين واخلاقه العظيمة جمع خلق بضمتين اما سخاوته فلم يسأل عن شئ فقال لا واما شجاعته فلم يفر قط ولو عظم البأس يوم احد حنين وكان يقوم فى صف الحرب قدامهم واما حلمه فروى انه جاءه يهودى يسأله دينا فجلس معه حتى صلى الناس العشاء فجعلت الصحابة يهددونه فنهاهم النبى صلى الله عليه وسلم قالوا يهودى يحبسك قال ان لصاحب الحق مقالا فاسلم اليهودى وقال كنت اجرب حلمه كما فى التوراة واما تواضعه فحسبك انه خير بين ان يكون نبيا ملكا او نبيا عبدا فاختار ان يكون نبيا عبدا فادخل اليه رجل فجعل يرتعد من هيبته قال لا تخف فانى لست بملك ولكنى ابن امرءة تاكل القديد لو جمعت اخلاقه لعارت فانى من غير ان تحصى كيف وقد قال الله تعالى انك لعلى خلق عظيم واحكامه الحكمية اى المشتملة على الحكمة من آداب الطهارة والصلوة وقواعد النكاح والطلاق والبيع والهبة والقضاء والشهادة والمواريث وغيرها مما فصل فى الفقه مع ادلته بحيث لو تامل العاقل فيه علم ان هذا التدبير من احكم الحاكمين وقال الامام الشافعى لو نظر اليهود والنصارى فى كتب الامام محمد بن الشيبانى لآمنوا بلا شك واقدامه حيث يحجم الابطال الاقدام التقدم والاحجام التاخر والفرار والجبن والابطال جمع بطل بفتحتين وهو الشجاع الذى يبطل دماء المقتولين فلا يقتص منه وصح ان الناس انهزموا عنه احول يوم حنين وهجم عليه العدو فجعل يزجر بغلته عليهم ويقول ؎ انا النبى لا كذب ؛ انا ابن عبد المطلب. ووثوقه اى اعتماده بعصمة الله تعالى اى حفظه فى جميع الاحوال قد صح انه كان يامر بعض الصحابة لحرسه الليل فلما نزل والله يعصمك من الناس قال انصرفوا فقد عصمنى الله تعالى فلم يامر بحراسته بعد وثباته على حاله من غير جزع واضطراب لدى الاهوال جمع هول وهو الخوف اى عندها اما الهجرة من مكة الى المدينة ليلا والاختفاء فى الغار فكان بامر الله سبحانه لان القتال كان حراما عليه والصبر واجبا قبل نزول آية القتال ومع ذلك لما وقف المشركون على الغار وقال ابوبكر رضى الله عنه لو نظر احدهم الى قدميه لابصرنا قال ما ظنك باثنين الله ثالثهما بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم له وحرصهم على الطعن فيه الجار متعلق بلم يجد مطعنا مفعول لم يجد ولا الى القدح فيه الجار صلة القدح سبيلا اى ثبت اوصاف كماله بحيث لا مطعن فيه للعدو ثم لا يخفى ان ما ذكره الشارح هى احواله الظاهرة واما الباطنة فاجل واعظم منها لكنها حجبت عن العوام ولذا قال العارف ابو يزيد البسطامى رحمه الله لو بدا للخلق من النبى صلى الله عليه وسلم ذرة لم يقم لها ما دون العرش فان العقل بعد الاطلاع على سيرة الانبياء الماضين يجزم كجزمه فى سائر العلوم العادية بامتناع اجتماع

هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى عطف على اجتماع هذه الكمالات في حق من يعلم الحق تعالى انه الضمير لمن يفتري عليه
بدعوى الرسالة والكتاب وتشريع الاوامر والنواهي ثم يمهل عطف على يجمع ثلاثا وعشرين سنة فان النبي صلى الله تعالى عليه وآله
وسلم بعث وعمره اربعون سنة وتوفي وعمره ثلاث وستون سنة على الصحيح وقد ادعى بعض الكذابين النبوة كمسيلمة اليمامي والاسود
العنسي وسجاح الكاهنة فقتل بعضهم وتاب بعضهم وبالجملة لم ينتظم امر الكاذب في النبوة الا اياما معدودة ثم يظهر يقوي الله سبحانه
دينه على سائر الاديان كما وعده في القرآن ووقوع الاظهار في بعض الازمنة والبلاد كاف في صدق الوعد فلا يرد انه قد يغلب الكفار
على بعض بلاد الاسلام اما غلبة الكفر في اواخر الزمان فهو ثابت باخبار النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فهو من دلائل نبوته و
بنصره على اعدائه ويحيي آثاره من الكتاب والحديث وشرائعه من الفرائض والسنن بعد موته الى يوم القيمة وبعض هذه الامور
وان كان للمخالف دعواه في غير الانبياء لكن مجموع هذه الامور حجة قاطعة حدسية وثانيهما هذا المسلك للامام الرازي وحاصله
ان تكميل تكميل الانبياء فهو نبي انه ادعى ذلك الامر العظيم اي النبوة بين اظهر قوم بضم الهاء جمع ظهر خلاف البطن ويقال هو بين
ظهرانيهم واظهرهم اذا كان في وسطهم وهم يحيطون به ومن زعم ان معنى اظهر قوم اغلب قوم فلم يعرف اللغة لا كتاب لهم ولا حكمة
معهم اي لا شريعة وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع من الواجبات والسنن والمحرمات والمباحات واتم مكارم
الاخلاق من الحياء والجود وصلة الرحم واكرام الضيف ونحوها اي اظهرها وعلمها الناس بحيث لا مزيد عليه واكمل كثيرا من
الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده بقوله هو الذي
ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واعلم ان شواهد نبوته صلى الله عليه وآله وسلم
كثيرة منها نصوص التوراة والانجيل ومنها بشارة اهل الكتاب قبل مولده وبعده الى ان بعث فجحده الا قليل ومنها اخبار الكهنة
عند مولده وبعثه ومنها ما وجد في الكنائس القديمة مكتوبا وفي الاحجار منقوشا قبل ان يتولد ومنها هواتف الجن لاصحابهم
من الانس ومنها ما ظهر ليلة مولده من خمود نار مجوس وشق ايوان كسرى ونزول النجوم واضاءة ما بين السماء والارض الى غير ذلك
مما فصل في التواريخ ثم شرع في اثبات ان نبوته عامة وانه لا نبي بعده بقوله واذا ثبت نبوته والحال انه قد دل كلامه وكلام
الله المنزل عليه على متعلقة بدل انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس اي جميعهم بتشديد الفاء من الكف وهو المنع كان
اجتماعهم يمنع خروج فرد عنهم بل الى الجن والانس ففي الحديث ارسلت الى الخلق كافة وختم بي النبيون رواه مسلم وفي القرآن و
لكن رسول الله وخاتم النبيين وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قال ارسله
الى الجن والانس رواه الدارمي بل ذهب بعض العارفين الى انه مبعوث الى الملائكة والشجر والحجر ايضا اخذ بقوله ارسلت الى الخلق
كافة وبما روي من شهادة الاشجار والاحجار بنبوته ثبت انه آخر الانبياء جزاء الشرط وفيه خلاف لبعض الشيعة زعموا ان الائمة الاثني
عشر انبياء ولليزيدية اتباع يزيد بن انيسة فرقة من الخوارج زعمت انه سيبعث من العجم نبي بكتاب وينسخ هذا الدين بدين الصابئين
وهذا ضلال وكفر فان قلت فما تقول في قوله عليه السلام سيكون بعدي ثلاثون كلهم يدعي انه نبي ولا نبي بعدي الا ما شاء الله

قلت قال ائمة الحديث هذا الاستثناء موضوع وضعه محمد بن سعيد الشامى المصلوب صلب على الزندقة ولو صحت فماولة بعيسى عليه السلام ومايذكر عن الامام محمد الغزالى رحمه الله فى هذا المقام فافتراء عليه وان نبوته لا يختص بالعرب كما زعم بعض النصارى بل بعض اليهود ايضا وذلك لان بعض كل من الفريقين انكر نبوته راسا والبعض الاخر زعموا انه مبعوث الى العرب فقط لانهم اميون ولا حاجة الى النبى لاهل الكتاب وهذا الزعم منهم باطل لانه ادعى البعث الى الناس جميعا والنبى معصوم عن الكذب باجماع منا ومن اهل الكتاب فان قيل اعتراض على كونه خاتم النبيين قد ورد فى الحديث كما فى صحيح البخارى ومسلم وغيرهما نزول عيسى عليه الصلوٰة والسلام بعده قلنا نعم قد ورد لكنه اى عيسى عليه السلام يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم فيحكم على شريعته لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه الوحى اى لتجديد الشرع اما نفى الوحى مطلقا فيحتاج الى دليل ونصب احكام جديدة فان قلت قد جاء فى صحيح البخارى ومسلم ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اى لا يقبلها عن الكفار بل يجبرهم على الاسلام وهذا حكم جديد اجيب بان هذا من اخبار النبى صلى الله عليه واله وسلم بان قبول الجزية حكم موقت الى نزوله فيكون عدم قبولها من احكام هذا الشرع وقد يجاب بانه قد ينتهى الحكم بانتهاء علته من غير ان ينسخه شرع جديد كسقوط نصيب مؤلفة القلوب بعد ما اعز الله تعالى الاسلام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل شيخ الاسلام الحافظ ابن حجر العسقلانى رحمه الله ان عيسى عليه السلام يجتهد او يقلد قال ياخذ الاحكام عن نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بلا واسطة ومن العجائب ما ذكره بعض المنسوبين الى العلم فى كتاب سماه انيس الجلساء ان الخضر عليه السلام كان يدخل على الامام ابى حنيفة رحمه الله كل يوم وياخذ منه الشريعة فمات الامام بعد خمس سنين فكان خضر يزور قبره يتعلم منه حتى اكمل علم الشرع فى خمس وعشرين سنة اخرى ثم امر الله تعالى الخضر عليه السلام ان يذهب الى الامام ابى القاسم القشيرى ويعلمه ما تعلم عن ابى حنيفة فعلمه فى ثلث سنين ما تعلم من ابى حنيفة فى ثلثين سنة فصار القشيرى وحيد عصره فى العلم والكرامات وصنف الف كتاب ووضعها فى الصندوق وامر تلميذه ان يطرح الصندوق فى نهر جيحون ففعل فراى الماء قد انشق وظهر منه يد لاخذ الصندوق فسال الشيخ عن هذا السر فقال اذا نزل عيسى بن مريم طلب الكتب المحمدية فلا يجدها فينزل جبريل عليه السلام ويقول امرك الله تعالى ان تذهب الى نهر جيحون وتركع ركعتين وتقول يا امين الصندوق انا عيسى فاعطنى الصندوق فيسلم اليه فيعمل بمذهب ابى حنيفة رحمه الله انتهى كلامه وهذا بهتان عظيم ولا يشك عاقل فى ان روح الله تعالى وكلمته لا ينحط عن درجة المجتهدين ثم الاصح انه يصلى بالناس ويؤمهم عطف تفسير ويقتدى به المهدى الامام الموعود لانه افضل من المهدى فامامته اولى فى هذا التصحيح نظر وكذا فى دليله لان المعتمد فى امثاله النقل لا العقل وعن جابر رضـ مرفوعا لا تزال طائفة من امتى يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة فينزل عيسى بن مريم ع فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة رواه مسلم وفى حديث اخر يقول المهدى تقدم فصل بالناس فيقول عيسى عليه السلام انما اقيمت الصلوٰة لك فيصلى خلف رجل من ولدى رواه الطبرانى وعن ابى سعيد مرفوعا منا الذى يصلى عيسى بن مريم خلفه رواه ابو نعيم وعن عمار بن ياسر رضـ مرفوعا يا عباس ان الله تعالى ابتدأ هذا الامر بى وسيختمه بغلام من ولدك يملؤها عدلا كما ملئت جورا وهو الذى يصلى بعيسى رواه الدارقطنى

والخطيب وقال في الصواعق يصلي المهدي بعيسى كما في الاحاديث واما ما صحح السعد التفتازاني فلا اشتباه هذه لان القصد بامامة المهدي انما هو اظهار ان عيسى نزل تابعا لهذه الشريعة ثم قال يمكن الجمع بان عيسى يقتدي بالمهدي اولا لاظهار هذا الغرض ثم بعد ذلك يقتدي به المهدي على قاعدة اقتداء المفضول بالافضل انتهى وعندي في هذا الجمع بحث لان الحاجة اليه انما هو عند تعارض الحديثين ولم يرد حديث في اقتداء المهدي بعيسى عليه السلام **وَقَدْ رُوِيَ بَيَانُ عَدَدِهِمْ فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ** على ما روي ان النبي صلى الله عليه واله وسلم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا عن ابي امامة قال قال ابو ذر رض قلت يا رسول الله كم وفاء عدة الانبياء قال مائة الف واربعة وعشرون الفا الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جما غفيرا رواه احمد وعن ابي ذر قال قلت يا رسول الله كم المرسلون قال ثلاثمائة وبضعة عشر جما غفيرا رواه احمد وفي رواية مائتا الف والف واربعة وعشرون الفا واظن ان الحافظ جلال الدين لم يقف على هذه الرواية وقال الجلال المحلي في التفسير بعث الله سبحانه ثمانية آلاف نبي اربعة آلاف من بني اسرائيل واربعة آلاف من سائر الناس انتهى وفي بعض الكتب الف الف وفي رواية احمد عن ابي ذر هو المعتمد **وَالْأَوْلَى أَنْ لَا يُقْتَصَرَ عَلَى عَدَدٍ فِي التَّسْمِيَةِ** اي في ذكر الانبياء **فَقَدْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالَى مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَلَا يُؤْمَنُ** يؤمن فعل مجهول من الامن **فِي ذِكْرِ الْعَدَدِ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِمْ مَنْ لَيْسَ مِنْهُمْ** ان ذكر عدد اكثر من عددهم **أَوْ يُخْرَجَ مِنْهُمْ مَنْ هُوَ فِيهِمْ** ان ذكر عدد اقل من عددهم والادخال والاخراج خطا ان يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن وهي احد عشر في الاصول الحنفية اولها اسلام الراوي ولو روى مسلما ثم مات مرتدا بطل ثانيها عقله الكامل ولو سمع صغيرا ثم روى كبيرا صح ثالثها عدالته وهي رجحان رعاية الدين على رعاية الهوى والاحتماء عن الخسائس كالاكل في الطريق والصحابة كلهم عدول عند اهل الحق ويقال مستور الحال من التابعين واتباعهم عند الحنفية وقال الجمهور لا بد من التعديل اما من بعدهم فالتعديل اجماعا ويقبل رواية المبتدع الا ان يكون بدعته كفرا او يوافق روايته بدعته او يكون داعيا الى بدعته او يستحل الكذب كالخطابية رابعها الضبط وهو تحقيق اللفظ وفهم معناه عند السماع ثم حفظه الى وقت الرواية ويجوز الرواية بالمعنى عند الجمهور للعالم الحاذق وعن ابي حنيفة روايتان خامسها اتصال الاسناد ولم يعتبره بعض الحنفية وزعموا ان الثقة اذا رفع الحديث فحسن الظن يقتضي ان الحديث بلغه متصل الاسناد والمختار عند محققيهم قبول الارسال من التابعين واتباعهم فقط واما الجمهور فلا يقبلون المرسل الا ممن يرسل عن الثقات فقط كالحسن البصري رحمه الله سادسها ان لا يكون الخبر مخالفا للقرآن ومثلوه بالحديث الدال على مدة بقاء الدنيا لنص القرآن على ان علم الساعة عند الله تعالى وحده سابعها ان لا يخالف الحديث المتواتر او المشهور ومثلوه بحديث القضاء بشاهد ويمين لانه يخالف قوله عليه السلام البينة على من ادعى واليمين على من انكر وهو مشهور ثامنها ان لا يكون في حادثة يقتضي العادة شهرته كحديث انتقاض الوضوء بمس الذكر وحمل الجنازة فانه لو صح لم يروه الآحاد لعموم البلوى تاسعها ان لا يكون متروك الاحتجاج به في عهد الصحابة مع اختلافهم في المسئلة كحديث وجوب الزكوة في مال الصبي فان الصحابة اختلفوا فيه ولم يحتج احدهم بالحديث فعلم انه ليس بحديث عاشرها ان لا ينكره الراوي ولا يعمل بخلافه كحديث بطلان نكاح المرءة بلا اذن الولي رواه الترمذي عن عروة عن عائشة رض ثم

سال بعضهم الزهري عنه فلم ينكروه وحديث غسل الاناء سبعًا من ولوغ الكلب مروي عن ابي هريرة رض وثبت عنه الاكتفاء بثلاث الحادي عشر ان لا يعمل الصحابي بخلاف الحديث مع عدم خفاء الحديث كحديث اخراج الزاني عن وطنه سنة فان عمر وعليا رضي الله عنهما لم يرضيا بالنفي بعد ما نفى عمر رضي الله عنه رجلا فلحق بالروم مرتدًا فلو كان النفي حدا لم يتركاه كالجلد ولو ارتد المجلود ولاهل الحديث شروط وكلام في بعض الشروط المذكورة ومحل استقصاء هاكتابنا كوثر النبي عليه السلام ولا عبرة اي لا اعتبار بالظن في باب الاعتقاديات لان الحق سبحانه ذم قومًا يعتقدون بظنونهم قال تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقال ان يتبعون الا الظن بل الظن انما يعتبر في العمليات حتى كان الثابت بالظن واجبا وعندنا في اطلاق نفي العبرة نظر لان المشائخ ذكروا الظنيات في عقائدهم كتفاضل الملك والبشر والسلف نقلوا الاحاديث الافراد في احوال المعراج والقبر والجنة والنار مع انه لا حظ للعمل فيها فلو لم يعتقدها كان روايتها عبثا ووجودها وعدمها متساويا وذا باطل بل الحق ان المذموم هو الظن الفاسد او الظن فيما يمكن فيه اليقين بالاستدلال مع التكليف باليقين فيها كوجود الواجب ووحدته وصدق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اما الظن بحكم الدليل الظني مع عدم امكان تحصيل اليقين فغير مذموم فاحفظ فكثيرا ما يقع فيه الخطأ عن النحارير ومما يؤيد ما ذكرنا ان ابا البركات النسفي اورد سوالا على ان خبر الواحد لا يفيد اليقين وتقريره ان الاحاديث الافراد في الاحكام الاخروية لا حظ لها الا في العلم ثم اجاب بان عقد القلب عليها نوع من العمل لان العقد مغائر للعلم اما اولا فلان المقلد يعتقد بلا علم اذ العلم ضروري او استدلالي وهو عار عنهما واما ثانيا فلان الكفار المعاندين كان لهم علم بلا عقد قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا انتهى ملخصا خصوصا يريد ان خبر الواحد لا يعتبر في العقائد ولا سيما مثل هذا الخبر لاشتماله على الموانع عن العبرة كما فصلها بقوله اذ اشتمل خبر الواحد على اختلاف رواية كما سبق من رواية مائة الف ومائتي الف وقد تقرر ان الاختلاف يوجب التشكيك للتعارض وكان عطف على اشتمل القول بموجبه بفتح الجيم اي بما يوجب الخبر الواحد ويقتضيه مما يفضي الافضاء رسانيدن الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو قوله تعالى منهم من لم نقصص عليك وهو اي ظاهره ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي صلى الله عليه وسلم ان قلت فيجب ترك الاقتصار ولا يصح قول المصنف رحمه الله والاولى ان لا يقتصر قلنا مخالفة الكتاب امر محتمل غير ثابت اما اولا فلان عدم ذكر القصص لا يستلزم عدم ذكر عددهم مجملا وفي اقحام الشارح لفظ ظاهر اشارة اليه اما ثانيا فلانه يحتمل تاخر الحديث عن الاية ويحتمل عطف على يفضي مخالفة الواقع مع كون المخالفة خطرًا في هذا المقام وهو عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناءً علة لقوله يحتمل او مخالفة او عد فافهم على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله اي معناه لا يحتمل الزيادة والنقصان ان قيل كثيرا ما يفسر سبعون بالكثير كما قيل في قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وفي قوله عليه السلام ستفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة قلت فسروا بالمعنى المجازي والشارح اراد عدم الاحتمال بحسب المعنى الحقيقي وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا اي الاخبار والتبليغ معنى النبوة والرسالة قيل لف ونشر لان النبي من ينبي اي يخبر والرسول من يبلغ وهي نكتة جيدة صادقين ناصحين للخلق

اى يطلبون الخير لهم لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفى هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب فى التبليغ وغيره خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة فان العصمة فيها اظهر والالفاظ الثلاثة متقاربة جمعها للايضاح واحترزها عن نحو جاء زيد وذهب عمرو واما عمدا فالظاهر من كلامه انه تفصيل لمطلق الكذب سواء كان فى التبليغ او غيره ولكن المطابق لكلام المتكلمين وكلامه فى مصنفاته انه تفصيل الكذب فى التبليغ واما الكذب فى الامور الدنيوية فكسائر الذنوب هو مختار الخيالى المدقق فبالاجماع وايضا المعجزة تدل على صدقه فى كل ما يبلغ واما سهوا فعند الاكثرين اى ذهب الجمهور الى عصمتهم عن الكذب فى التبليغ سهوا ومنهم الاستاذ ابو اسحق الاسفرائينى وينسب الخلاف الى القاضى الباقلانى بناء على ان المعجزة انما تدل على صدقه فيما قصد تبليغه وقال بعض العلماء ان الباقلانى لا ينكر العصمة ولكنه يقول حجة العصمة هو الاجماع والنصوص لا المعجزة واختار القاضى عياض المالكى العصمة عن الكذب مطلقا فى التبليغ وغيره سهوا وعمدا وادعى اجماع السلف عليه لانهم كانوا يبادرون الى تصديقه من غير توقف واستفسار عن العمد والسهو ولان من عرف الكذب منه فات الوثوق بحديثه وهذا ينافى حكمة النبوة وفى عصمتهم عن سائر الذنوب اى ما سوى الكذب فى التبليغ تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده بالاجماع قال عياض تعاضدت الاخبار على انه لم ينقل نبوة فى كافر واستدل بعضهم بانه يوجب حجة الكفار عليهم وكذا عن تعمد الكبائر اى بعد النبوة والمراد بها غير الكفر عند الجمهور وهم ما سوى الحشوية خلافا للحشوية بفتح الحاء وسكون الشين وفتحها قوم من المبتدعة وفى وجه تسميتهم خلاف وقيل لانهم مجسمة والجسم محشو اى مملو وقيل نسبوا الى الحشاء وهو الجانب لانهم كانوا يجلسون فى مجلس الحسن البصرى فانكر كلامهم فقال ردوا هؤلاء الى حشاء الحلقة اى جانبها وقيل لانهم يعتمدون الرواية بلا تحقيق والحشو فضول الكلام وقيل نسبوا الى حشوة من قرى خراسان وانما الخلاف فى ان امتناعه بدليل السمع وهو مذهب جمهور الاشاعرة قالوا العصمة عما سوى الكذب فى التبليغ لا تعرف بالعقل لان المعجزة انما تدل على تصديقهم فى التبليغ وحده بل انما تعرف بالنصوص والاجماع قبل ظهور المخالفين وهو مختار القاضى الباقلانى او العقل وهو مذهب بعض الاشاعرة وجمهور المعتزلة مستدلين بان ظهور الكبيرة ينفر الناس عنهم وهذا ينافى حكمة الارسال وهو مختار الاستاذ ابى اسحق واورد عليه ان التنفير فى الظهور لا فى الصدور والصدور لا يستلزم الظهور واما صدور الكبيرة بعد النبوة سهوا وكذا على سبيل الخطاء فى الاجتهاد فجوزه الاكثرون وفى شرح المواقف والمقاصد المختار خلافه وحكى القاضى عياض الاجماع على العصمة عن الكبائر بلا قيد عمدا وسهوا واما الصغائر بعد النبوة فتجوز عمدا عند الجمهور ومنهم امام الحرمين خلافا للجبائى واتباعه من المعتزلة وقد تبع الشارح هنا صاحب المواقف وفيه قصور لان منع الصغيرة عمدا مختار مذهب الاشاعرة كما فى شرح المواقف وهو مختار الشارح فى التهذيب وشرح المقاصد الجبائية قالوا لا يصدر الصغيرة الا على سبيل سهو او خطاء فى الاجتهاد وقال جمع من المعتزلة كالجاحظ والنظام يجوز صدور الصغيرة عمدا بشرط ان ينبهوا عليها فينتهوا عنها وتجوز الصغائر سهوا بالاتفاق هذا مذهب اكثر الاشاعرة واكثر المعتزلة كذا فى شرح المواقف وبعض المشائخ على المنع فدعوى الاتفاق محل نظر وقال القاضى عياض ذهب طائفة من محققى الفقهاء والمتكلمين الى العصمة عن الصغائر كالعصمة عن الكبائر للاختلاف فى الصغائر واشكال تمائزها عن الكبائر ولان المعلوم من السلف الاقتداء بكل ما صدر عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والاحتجاج به انتهى الا ما يدل على الخسة بالكسر اى لا يجوز الصغيرة التى تخرج صاحبها عن الشرافة الى الخساسة والرذالة لا عمدا ولا سهوا لانها توجب

نفرة الناس عنه كسرقة لقمة قيل السرقة من الكبائر اجيب بان الكبيرة هي السرقة الموجبة للقطع ونصابها عشرة دراهم عند الامام الاعظم وثلاثة دراهم عند مالك رحمه الله والتطفيف هو عدم تعديل الكيل والوزن في الاخذ والعطاء بحبة بوزن حبة لكن المحققين ممن ذهب الى تجويز الصغائر عمدا وسهوا اشترطوا ان ينبهوا عليه اي يخبرهم الحق سبحانه بان هذا لا يليق فينتهوا عنه من الانتهاء او من التنبه المراد تركها و الاستغفار عنها هذا اشارة الى ما ذكره بقوله وكذا عن تعمد الكبائر الى ههنا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة عند اكثر اهل السنة وجمع من المعتزلة كذا في شرح المواقف وذهب المعتزلة وبعض اهل السنة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم اي اتباع النبي فيفوت مصلحة البعثة وهي اهتداء الامة به والحق عند الشارح في العصمة قبل النبوة منع ما يوجب النفرة ولو كان صادرا عن اباءهم كعهر الامهات العهر الزناء والفجور اي الزناء في الانبياء بقرينة ما بعده والمطابق لكلام شرح المواقف الزناء في الاباء وقد يفسر بفجور الامهات لكن الحمل على التاسيس اولى من التاكيد ثم لا يخفى ان كلام الشارح هذا يحتمل ان يكون تاييدا لمذهب المعتزلة فيكون الحق عنده منع الكبائر مطلقا والصغائر الدالة على الخسة وهذا مختار بعض المحشين ويجوز ان يكون كلاما مستانفا وهذا الذي اختاره الشارح منسوب في المواقف الى بعض المعتزلة ان قلت كيف جاز من الشارح وبعض اهل السنة نفي المنفرات بناء على انها تنافي حكمة البعثة وهذا قول بالقبح العقلي والاشاعرة لا يقولون به وانما هو مذهب المعتزلة قلت هذه كلها نكات بعد الوقوع ذكرت لمناسبة الحكم بالواقع لا نكات قبل الوقوع حتى تكون دليلا مستقلا في اثبات الحكم بحسب العقل المحض ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده سهوا وعمدا لكنهم جوزوا اظهار الكفر اشارة الى حماقتهم في الافراط والتفريط حتى لم يجوزوا الصغيرة قبل الوحي ولو سهوا وجوزوا اظهار الكفر حال النبوة تقية اي خوفا من الاعداء على وزن فعيلة والتقية من اعظم اصولهم وبنوا عليها كما صدر عن علي رضي الله عنه واولاده الائمة العظام من الثناء على الشيخين والاعتراف بصحة خلافتهما والسكوت عن منازعتهما وفسروا به قوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ونقلوا عن جعفر الصادق انه قال التقية ديني ودين اباءي ولا يخفى على عاقل ان اظهار خلاف الحق خوفا يمنع الوثوق باقوالهم وافعالهم بل المعلوم من احوال الانبياء وكمل اتباعهم هو اعلان الحق على رغم انف الملوك الجبابرة مع قلة الاعوان وكثرة الاعداء بقي ههنا تنبيهان التنبيه الاول المذكور في كلام الشارح هو مذهب عامة المتكلمين وخالفهم جمهور جمع من العلماء فذهبوا الى العصمة عن الصغائر والكبائر قبل الوحي وبعده وهو مختار ابي المنتهى شارح الفقه الاكبر والشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي وقال بعض المشائخ زلات الانبياء بسبب زيادة قربهم الى الله سبحانه وفي تفسير النسفي ان ائمة سمرقند لا يطلقون اسم الزلة على افعال الانبياء لانها نوع ذنب ويقولون فعل الفاضل وترك الافضل فعوتبوا عليه لان ترك الافضل منهم كترك الواجب من الغير وقال الائمة الشيخ ابو منصور الماتريدي الانبياء احق بالعصمة من الملائكة لان الامم مامورون باتباع الانبياء لا الملائكة واختار القاضي عياض عصمتهم بعد الوحي عن كل صغيرة وكبيرة ونسبه الى طائفة من المحققين وقال قد اختلف في عصمتهم قبل النبوة والصحيح ان شاء الله تعالى تنزيههم من كل عيب انتهى كلام القاضي وزبدة مستدلاتهم ان النبي اذا نهى عما فعل صار مطعونا للناس وكان فعله عذرا للعوام ان قلت فهذه العصمة مذهب الشيعة قلت اولا لا باس في الاتفاق الاتفاقي اذ مقصود المشائخ اتباع الحق لا وفاق الشيعة وثانيا ان بين الفريقين بعد المشرقين لان الشيعة على

تجويز الكفر تقية انزلت ذكر بعض الفقهاء ان من ذهب الى عصمة الانبياء عن المعاصي فهو كافر لانه رد النصوص كقوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى واستدل بعضهم على كفر الشيعة بهذا اجيب بان الحق سبحانه وتعالى سمى ترك الافضل منهم معصية لعلو شانهم وعظم رتبتهم ولا يجوز هذه التسمية من غيره لان الملك اذا عاتب وزيره بخطاب خشن لم يجز للسوقي ان يخاطبه بذلك الاسم والله سبحانه اعلم التنبيه الثاني استدل الامام الرازي واتباعه على عصمة الانبياء عن الكبيرة مطلقا والصغيرة عمدا بوجوه احدها قوله تعالى لا ينال عهدي الظلمين والمذنب ظالم لا يقال المراد عهد الامامة لانا نقول لو سلم فعهد النبوة اولى ثانيها وجوب اتباعهم في اقوالهم وافعالهم ثالثها يلزم ان يضاعف عذابهم كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين رابعها الفاسق مردود الشهادة فيلزم تكذيبهم خامسها الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب او ندب فيكون زجرهم مشروعا وهو باطل اجماعا لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله سادسها العاصي يستحق العذاب بالنصوص وكون النبي يستحقه باطل اجماعا السابع قوله ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فان خرجت الانبياء عن الفريق لزم تفضيل غيرهم عليهم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم الثامن قد ذم الله سبحانه الذين يامرون الناس بالبر وينسون انفسهم وكون النبي مذموما باطل اجماعا التاسع قوله تعالى بعد ذكر الانبياء انهم كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المعرف باللام عام فيعم كل خير من فعل وترك العاشر قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وقال في ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين وبعض هذه الوجوه وان خص بعض المطلوب لكن مجموعها يدل عليه بل بعضها يعطي العصمة عن الصغيرة بالسهو ايضا فتامل اذا تقرر هذا اي عصمة الانبياء بعد الوحي فعندنا في هذا التفريع نظر لان الشارح رحمه الله قد توسع في بيان العصمة سابقا حتى جوز الصغائر عمدا ورجح صدور الكبيرة سهوا ثم تضيق في التفريع حتى لم يجوز الا ترك الاولى وهو ليس بكبيرة ولا صغيرة فهذا التفريع انما يناسب مذهب من يدقق في عصمتهم حتى لا يجوز الصغيرة سهوا ويمكن ان يجاب بوجهين احدهما انه ضيق في التفريع رعاية للادب كما جرت سنة العلماء بحمل ما صدر عن بعض الصحابة والسلف على احسن التاويلات وان كان صدور الصغائر والكبائر جائزا عنهم ثانيهما ان الشارح رحمه الله اختار بقوله والحق منع ما يوجب النفرة عصمتهم بعد النبوة عن كل صغيرة وكبيرة بناء على انهما من بعد الوحي من المنفرات كما هو مذهب بعض المشائخ فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود نقل صرح غير واحد من الائمة بان نسبة الرواة الى الكذب او الخطا اولى من نسبة الانبياء الى المعاصي فمنه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحضر مع المشركين اذا استلموا الاصنام قال الامام احمد موضوع ومنه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نظر الى زينب فاستحسنها فعرف ذلك زوجها زيد فطلقها فتزوجها النبي صلى الله عليه واله وسلم ومنه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قرء سورة النجم فلما بلغ ذكر اللات والعزى ومناة وهي اصنام الكفار اجرى مدحها على لسانه ففرحت قريش ومنه ما روي انه شك في عصمة عائشة رضي الله عنها بعد ما نزل القران بها فلم يستيقن الى ان راى صفوان مجبوبا يوم صعد شجرة فنزعت الريح ازاره ومنه ما روي ان يوسف عليه السلام هم بالفاحشة حتى

جلس بين رجلى زليخا والحق انه رأى البرهان فلم يهم هكذا استفاده صاحب الفتوحات المكية عن يوسف عليه السلام فى الرؤيا ومنه ما روى
ان داؤد عليه السلام استحسن امرأة وزيره فارسله للحرب مرة بعد اخرى ليقتل فقتل فتزوجها ولكن فى هذا المقام بحث وهو ان الحكم بالرد
ليس على الطلاقة بل اذا لم يصح الاسناد او لم يقبل التاويلات فان بعض احاديث هذا الباب مروى بسند صحيح مع قبوله التاويل الصحيح فالمسارعة
الى الرد غير مرضية قال الشيخ جلال الدين السيوطى قد وقع للامام الرازى القاضى ابى بكر الباقلانى وامام الحرمين والامام ابن فورك و
القاضى عياض والامام الغزالى رحمهم الله واخرين اجلاء انكار احاديث صحيحة حتى ما رواه البخارى ومسلم اعتمادا على صعوبة الظاهر
مع قبول التاويل وتعجب منهم ائمة الحديث انتهى مختصرا فمن ذلك قوله عليه السلام لم يكذب ابراهيم الا ثلاث كذبات وفسرت بقوله
انى سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله حين سئل عن زوجته هذه اختى وهذا حديث صحيح الاسناد واوله المحدثون بانها سميت كذبات
لانها فى صورة الكذب فهى من معاريض الكلام وما كان بطريق التواتر فمصروف عن الظاهر كقول ابراهيم عليه السلام مشيرا الى الكواكب
هذا ربى وتاويله ان همزة الاستفهام محذوفة والمعنى اهذا ربى بزعمكم وكقوله حين قيل له انت كسرت الاصنام بل فعله كبيرهم والتاويل ان
تعظيم الكفار الصنم الاضخم اغضبه فحمله على الكسر او انه اراد بالكبير نفسه لانه كان اعظم بنا منها ان امكن الصرف عن الظ والا اى وان لم
يكن فمحمول على ترك الاولى نحو عصى ادم ربه فغوى وقول موسى عليه السلام رب انى ظلمت نفسى فاغفر لى وقال غير واحد من الائمة
سمى الله ترك الاولى منهم عصيانا لعظم منزلتهم كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين واستغفار الانبياء من ترك الاولى هضما لنفوسهم الا
فليس من الذنب ولا عقاب عليه او كونه قبل البعثة كما قيل فى اكل ادم عليه السلام الشجرة وكما قيل فى اخوة يوسف عليه السلام على
تقدير انهم انبياء لكن بعض العلماء صحح انهم ليسوا بانبياء والله اعلم بالصواب وتفصيل ذلك فى الكتب المبسوطة كشرح المواقف والمقاصد
وشفاء القاضى عياض وقد ذكرنا بعض ما يتعلق بهذا المقام ولنذكر نبذة اخرى وَ اَفْضَلُ الْاَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ لقوله تعالى كنتم
خير امة الاية اى تمم الاية اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم فى الدين وذلك
اى كمالهم فى الدين تابع لكمال نبيهم الذى يتبعونه لا يخفى ان الدليل خطابى لان كلتا المقدمتين فى حيز المنع اما الاولى فلما تقرر فى الكلام
من ان الخيرية كثرة الثواب والثواب فضل من الله تعالى ولا يلزم ان يكون على حسب الطاعة واما الثانية فلانه
وعندنا فى الاستدلال وجهان احدهما الاجماع فهو قول لم يعرف له مخالف من اهل السنة بل من اهل القبلة كلهم ثانيهما الاحاديث المتظاهرة
كقوله عليه السلام ان الله فضلنى على الانبياء وفضل امتى على الامم رواه الترمذى وقوله انا سيد الناس يوم القيمة رواه مسلم وقوله انا اكرم
الاولين والاخرين على الله ولا فخر رواه الترمذى والدارمى وقوله اذا كان يوم القيمة كنت امام النبيين وخطيبهم وصاحب شفاعتهم غير فخر
رواه الترمذى وامثالها كثيرة ان قلت صح ان يهوديا قال والذى اصطفى موسى على البشر فلطمه انصارى فقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لا تخيرونى
على موسى وقال لا تفضلوا بين الانبياء رواهما البخارى ومسلم وفى الحديث من قال انا خير من يونس فقد كذب رواه البخارى وصح انه جاء
رجل وقال يا خير البرية فقال ذاك ابراهيم قلنا اصل التفضيل بين الانبياء قطعى لقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله
تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض واما هذه الاحاديث فاجيب عنها بوجوه احدها انها منسوخة وفيه ان الخبر لا ينسخ ثانيها انها

قبل ان يعلم انه افضل الكل وفيه انه يلزم الكذب ويجاب بان المعنى ان الحكم هكذا فى ظنى فهو خبر عما فى الظن لا عما فى الواقع ثالثها انه قال ذلك تواضعا وفيه ما فى السابق ويجاب بانه انشاء للتواضع والانشاء لا يحتمل الصدق والكذب رابعها انه نهى عن التخيير الذى يؤدى الى تنقيص المفضل عليه اهانته خامسها ان المراد بالنهى استواؤهم فى النبوة وعدم تفاضلهم فيها ويخص حديث يونس بجواب سادس وهو ان قصته ربما يوهم قلة صبره فنهى المسلمين ان يزعم بعضهم انه اقوى صبرا منه ويدل عليه رواية لا يقولن احدكم انا خير من يونس والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد ولد آدم السيد الرئيس من سادهم سيادة بالكسر وسيد وهو دة فعيل عند الكوفيين و فيعل عند البصريين واستدل الاولون بوجهين احدهما ان السيد يجمع على سادة وفيعل لا يجمع على فعلة بخلاف فعيل كسرى وسراة وان لم يكن لهما ثالث ثانيهما ان السيد يكسر على سيائد بالهمزة والقاعدة ان حرف العلة ان كان متحرك الاصل لم يقلب بعد الف الجمع همزة نحو مفاوز جمع مفازة على مفعلة والا قلب نحو صحائف جمع صحيفة واحتج البصريون بان قلب الواو وادغامها فى الياء لا يكون الا اذا كان الثانى متحركا والولد بالضم فسكون جمع ولد بفتحتين واحد جمع يطلق على الابن والبنت ولا فخر اى لا اقول هذا فخرا ولكن تبليغا للحق والحديث رواه الترمذى عن ابى سعيد ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاد آدم واجيب بوجوه احدها ان هذا خلاف ما يفهمه اهل اللسان فانهم يستعملون ولد آدم بمعنى نوع الانسان ثانيها ان فى ولد آدم من يفضل عليه كابراهيم وموسى ولكن التفضيل محل نظر اذ قيل آدم افضل الكل بعد نبينا صلى الله عليه وسلم ثالثها ان الحديث تتمة موضحة للمطلوب وهو قوله وما من بنى آدم فمن سواه الا تحت لوائى وَالْمَلَائِكَةُ جمع ملأك بسكون اللام وفتح الهمزة والتاء لتانيث الجمع وملأك مقلوب مألك من الالوكة وهى الرسالة لان الله تعالى يرسلهم الى الانبياء والى المصنوعات لتدبيرها بامره سبحانه وهذا مختار الكسائى والجمهور و قال ابن كيسان ملاك مشتق من الملك بزيادة الهمزة لان الله تعالى جعلهم مالكين للامور وقال ابو عبيدة ملأك مصدر ميمى بمعنى مفعول من لاك اذا ارسل وانكر صاحب القاموس هذه اللغة واختلف العقلاء فى حقيقة الملائكة فاهل السنة على انهم اجسام لطيفة نورانية وقال الحكماء جواهر مجردة ودليلنا النصوص الناطقة بنزولهم من السماء وصعودهم اليها ومشاهدة الانبياء اياهم وزعمت النصارى انهم ارواح الصالحين المفارقة عن الابدان ومن مهمات المسائل التفرقة بين الملك والجن والشياطين فالصحيح ان الملك نوع شريف مجبول على الخير والطاعة والجن نوع مغاير للملك فى الماهية من شانه الخير والشر والثانى اغلب والشيطان كل خبيث ومتمرد من الجن وايضا الجن ذكور واناث متناسلون مكلفون مخاطبون بالوعد والوعيد مثل بنى آدم بخلاف الملك فهذا هو الفرق من حيث العوارض واما من حيث المادة فعن عائشة رضى قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خلقت الملائكة من نور وخلق الجن من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لكم رواه مسلم والمراد بالنور مادة نورانية الطف واشرف من النار واختار جمع ومنهم القاضى البيضاوى ان قسما من الملك خلقوا من نار واجاب عن حديث عائشة رضى بان المراد بالنور هى النار المصفات اللطيفة وشنع عليه جلال الدين السيوطى فى هذا التاويل تشنيعا كثيرا وقال هو ثمرة التوغل فى الفلسفة وقلة معرفة الحديث عِبَادُ اللهِ تَعَالَى الْعَامِلُوْنَ بِاَمْرِهٖ يريد انهم معصومون وقد اختلف فى عصمتهم فالمختار انهم معصومون عن كل معصية وقال بعض العلماء العصمة خاصة بالمرسلين و

المقربين منهم وقال ابو المعين النسفي في عقيدته اما الملائكة فكل من وجد منه الكفر فهو من اهل النار كابليس وكل من وجد منه المعصية لا الكفر فعليه العقاب دليله قصة هاروت وماروت انتهى وقال القاضي الصواب عصمة جميعهم على ما دل عليه قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحنه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول اي لا يسبق قولهم قوله فلا يتكلمون الا اذا امرهم بالتكلم وهم بامره يعملون وفي تقديم الجار انهم لا يعملون الا بما امرهم الله سبحانه والآية نزلت في خزاعة حيث قالوا الملائكة بنات الله كما ذكره المفسرون فلا يرد انه يجوز ان يكون الآية في عيسى عزير عليهما السلام ردا على اليهود والنصارى حيث زعموا الولدية فيهما ولو ابتدأ الشارح الآية من قوله بل عباد مكرمون كان في غاية الحسن ان قلت ما بعد الآية يدل على خلاف العصمة وهو قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم اجيب بانه على سبيل الفرض كقوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين ان قيل قال ابن عباس رض وقتادة في تفسير الآية ان ابليس دعا الى طاعة نفسه فتحقق الوعيد فيه قلت لو صح الرواية فهي معارضة باقوال غيرهما من الائمة وقال الله تعالى وله من في السموت والارض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون من الاستحسار الاعياء والتعب من العمل الكثير وبالفارسية مانده وسست شدن وقال الائمة العبادة لهم كالتنفس لبني آدم وللخصم ان يقول ان الآية خاصة بالمقربين كما يدل عليه قوله ومن عنده وَلَا يُوصَفُونَ بِذُكُورَةٍ وَلَا أُنُوثَةٍ اذ لم يرد بذلك نقل اما التذكير في الضمائر واسناد الافعال فكما في الاسماء الالهية وذلك لشرافة التذكير ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى فمحال باطل وافراط اي تجاوز عن الحق في جانب الكمال في شانهم لانه رفعهم عن العبودية الى الولدية كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد الفاء للتعقيب اي بعد الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ هو تبديل الصورة الى صورة اقبح منها كمسخ البشر قردة وخنازير في الامم الماضية تفريط هو التجاوز عن الحق في جانب النقصان وتقصير عطف تفسير في حالهم فان قيل ابليس قد كفر ابليس وقد كان من الملائكة بدليل صحة الاستثناء منهم في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس والاصل في الاستثناء هو المتصل والمنقطع مجاز قلنا لا اي ليس من الملائكة بل كان من الجن ففسق اي خرج عن امر به اي بسجود آدم عليه السلام وهذا اقتباس واشارة الى ان كونه جنيا ثابت بالنص لكن لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا بين ملائكة لا يحصى عددهم مغمورا اي مستورا ومستغرقا فيما بينهم صح استثناءه منهم تغليبا والحاصل انه كان مامورا مع الملائكة لكن عبر عن المجموع بالملائكة لان التغليب باب شائع في العرب كالقمرين والعمرين واجيب ايضا بان الاستثناء منقطع والمجاز مع القرينة نصف كلام العرب واعلم ان العلماء اختلفوا في ان ابليس ملك او جني فالمشهور والصحيح هو الثاني ولهم عليه دلائل فالدليل الاول قوله تعالى كان من الجن ففسق و اجيب بوجوه احدها كان في علم الله مسخه جنيا كقوله ابى واستكبر وكان من الكافرين ثانيها كان بمعنى صار ثالثها ان الجن بالمعنى اللغوي اي المستور عن اعين الناس وسمى الملائكة جنة في قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا ردا على من قال الملائكة بنات الله سبحانه رابعها ان صنفا من الملك يسمون الجن وروى عن ابن عباس قال كان من سكان الارض وهم يسمون بالجن وعنه قال كان خازنا على الجنة وخزانها تسمى بالجن وفي صحة الرد ابين نظر الدليل الثاني انه لا نسل للملائكة ولابليس نسل لقوله تعالى افتتخذونه وذريته

اوليا، واجيب بوجوه احدها عن ابن عباس رض ان ضربا من الملائكة يتوالدون ايضا يقال لهم الجن وقال السيوطي لم اقف عليه هذا انكار منه ثانيها ان ذريته بمعنى اتباعه ثالثها انه مسخ عن صورة الملك فصار له نسل بعد المسخ والدليل الثالث النصوص الناطقة بان الملائكة من النور وابليس من النار واجيب بوجوه احدها ان بعض الملائكة من النار ولاشك ان النار نور ثانيها ان النار التي خلق منها ابليس بمعنى النور كما في قول موسى اني آنست نارا اي نورا وذهب جماعة الى انه من الملائكة مستدلين بوجوه احدها انه مروي عن علي وعبد الله بن مسعود وعبد الله ابن عباس وغيرهم رضي الله عنهم وفي صحة الرواية عنهم بحث ثانيها انه عذب على ترك السجود مع ان الامر للملائكة اجيب بانه كان مامورا معهم لكن لم يذكر تغليبا او اكتفاء بذكر الاكابر عن ذكر الاصاغر كما ان النساء مكلفات مع ان ظواهر الخطابات للرجال ثالثها الاستثناء وقد اجاب عنه الشارح رابعها حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال بكى جبريل فسأله النبي صلى الله عليه وسلم قال ما ادري لعلي ابتلى بما ابتلى به ابليس كان من الملائكة رواه الطبراني قلت قال السيوطي سنده ضعيف ان قلت ما تحقيق هذا الكلام قلت الصحيح انه من الجن كما اختاره جلال الدين السيوطي مع حذاقته بالاحاديث وقوله تعالى كان من الجن نص فيه وما قيل في تاويله تكليف بارد وما حكي عن الصحابة من كونه ملكا فانكره القاضي عياض والله سبحانه اعلم واما هاروت وماروت استدل المخالف بقصتهما من وجهين احدهما ما روي ان الملائكة افتخرت بطاعتهم على بني آدم عند الله سبحانه فقال الحق سبحانه اني ركبت فيهم الشهوات فقالوا لو ركبتها فينا ما عصيناك فقال اختاروا منكم فاختاروا ملكين هاروت وماروت فركب فيهما الشهوة واهبطا الى الارض حاكمين ببابل بلدة بالعراق فعشقا امرأة يقال لها زهرة فحملتهما على الزنا وشرب الخمر فخيرهما الله سبحانه بين عذاب الدنيا والآخرة فاختارا عذاب الدنيا لانه اسهل فهما منكوسان يعذبان الى ما شاء الله سبحانه وقد روى اهل الحديث هذه القصة باسانيد كثيرة عن الصحابة ثانيهما قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر ذم الله سبحانه اليهود بانهم اتبعوا علم السحر المنقول من تعليم الشياطين وهاروت وماروت وقد نزه الله سبحانه سليمان عن تعليم السحر بقوله وما كفر سليمان فعلم ان تعليمه كفر فالاصح انهما ملكان بفتح اللام اشارة الى دفع جوابين ذكرهما بعض الافاضل فاحدهما انهما ملكان بكسر اللام وقد قرئ وما انزل على الملكين بكسرها و عن الحسن البصري رحمه الله انهما رجلان من اهل بابل ووجه الدفع ان هذه القراءة شاذة والمتواتر فتح اللام والجواب بانه مجاز عن صلاحهما تكلف وثانيهما انهما شيطانان ببابل وتفسير الآية ان ما انزل نفي والملكين جبريل وميكائيل اي لم ينزل عليهما السحر كما زعم اليهود وهاروت وماروت عطف بيان للشياطين وهذا الوجه مروي عن ابن عباس رض بالاسناد ووجه الدفع انه خلاف المشهور لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة اما الآثار المروية في قصة زهرة فقال الامام الرازي والقاضي عياض والقاضي البيضاوي موضوعة او منقولة عن مفتريات اليهود وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة على شيء من الزلة والسهو لا على كفر وكبيرة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو هكذا قرره الشارح في مصنفاته وهو في غاية البعد لان عتاب الانبياء لم يكن تعذيبا ولا سيما هذا التعذيب الشديد والعجب من الشارح حيث انكر صدور الكبيرة واعترف بالعذاب مع انهما مرويان معا برواية واحدة فان صحت الرواية فهما ثابتان معا وان بطل صدور الكبيرة بطل التعذيب ايضا وكانا يعظان الناس الوعظ پند دادن ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة اي امتحان من الله فلا تكفر وذلك لان الحق سبحانه انزلهما امتحانا للعباد وزجرا لهم عن السحر

من تبرّئ من الايمان علماء السحر بعد النهي والزجر فهذا العمل طاعة منهما على وفق امر الله سبحانه لا معصية ولا كفر في تعليم السحر اما قوله تعالى وما كفر سليمٰن فرد على اليهود حيث زعموا ان سليمان كان ساحرا وادعى النبوة كذبا وقيل ما كفر سليمان اي لم يعتقده ولم يعمل به ولكن الشياطين كفروا باعتقاده والعمل به حال كونهم يعلمون الناس السحر بل في اعتقاده اي اعتقاد كلمات الكفر قلما يخلو السحر عنها اما الاعتقاد بكون السحر مؤثرا فلا باس به بل هو من معتقدات اهل السنة خلافا لبعض المعتزلة والعمل به قال المحققون ومنهم الامام ابو منصور الماتريدي ليس عمل السحر على الاطلاق كفرا بل اذا كان فيه تكذيب ما وجب الايمان به فكفر والا فكبيرة وقال بعض العلماء كفر مطلقا وهو ظاهر كلام الشارح

وَلِلّٰهِ تَعَالٰى كُتُبٌ انزلها على انبيائه عليهم السلام ذكر ابو معين النسفي في عقايده نزل على شيث بن آدم خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون وعلى ابراهيم عشرا وعلى موسى قبل غرق فرعون عشرا ثم انزل عليه التوراة وعلى عيسى الانجيل وعلى داؤد الزبور وعلى نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن وذكر بعضهم على آدم عشرا بدل عشر موسى وقال وهب بن منبه على ابراهيم عشرين ولم يذكر عشر موسى وعدد الكتب على الروايات مائة واربع لكن الافضل ان لا يحصر العدد كما في الانبياء لان هذه الروايات ليس لها سند قوي وَبَيَّنَ فِيْهَا اَمْرَهٗ وَنَهْيَهٗ وَوَعْدَهٗ وَوَعِيْدَهٗ يستعمل الوعد في الثواب والوعيد في العقاب ولبعض المحشين ههنا بحثان احدهما ان الكتب مشتملة على التوحيد والثناء على الله تعالى والقصص ايضا ويمكن جعل القصص داخلا في الوعد والوعيد ويبقى التوحيد والثناء خارجين ثانيهما ان اشتمال القرآن على هذه الامور ظاهر واما اشتمال سائر الكتب ففيه بحث لان الزبور ليس فيه حكم بل المواعظ والقصص كلاهما سخيف اما الاول فلانه لم يقصد الحصر واما الثاني فلان اشتمال بعض الكتب على الامور الاربعة كاف في صحة ارجاع الضمير نحو بنو فلان قتلوا على ان عدم الاشتمال على ما عدا الاربعة غير معلوم وكلها كلام الله اي دالة على الكلام النفسي وهو اي النفسي واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع دفع الاشكال يرد على كون الكتب كلام الله تعالى وتقرير الاشكال ان الكلام صفة واحدة شخصية عندكم وايضا ان تعددت فاستنادها الى الذات ان كان بالاختيار لزم استناد القديم الى المختار وان كان بالايجاب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على سواء فثبت وحدة الكلام ثم ان تعدد الكتب ونزولها على لغات مختلفة وتفاوتها في الفضيلة تنافي الوحدة وحاصل الدفع انه لا تعدد ولا تفاوت في النفسي القائم بذاته تعالى بل في النظم الدال عليه ويجوز ان يفسر كلام الشارح بوجه آخر وهو ان يراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويقصد به دفع ما يزعم من ان الكتب كلها نزلت من عند الله تعالى فلا يجوز تفضيل بعضها على بعض وتحرير الجواب انه واحد اي جميع الكتب متحدة في كونها كلام الله سبحانه لا تفاوت في الفضيلة من حيث الكلامية وانما تفاوتت الكمالات موضوعة في النظم ان قلت الوجه الاول لا يلائم قوله كما ان القرآن كلام واحد الثاني قوله انما التعدد للزوم استنداده اجيب عن الاول بان معناه ان القرآن دال على كلام واحد او معناه انه درجة واحدة من حيث الكلامية والتشبيه انما هو في التساوي من وجه والتفاوت من وجه فافهم وعن الثاني بان المراد بالتعدد التفاوت وانما ذكر التعدد استطرادا وبهذا الاعتبار اي باعتبار النظم كان الافضل هو القرآن وذلك بوجوه احدها ان قرائته اكثر ثوابا من قرائتها بل التعبد بقرائتها منسوخ الثاني ان نظم القرآن معجز بخلافها الثالث ان القرآن محفوظ عن التغير بزيادة او نقص بخلافها ثم التورية كتاب موسى عليه السلام ثم الانجيل كتاب عيسى عليه السلام اسمان اعجميان على ما اختاره الزمخشري

والبيضاوى وقال قوم من البصريين والكوفيين عربيان لان اللام لا يدخل الاعلام العجمية فالتورية تفعلة بفتح العين عند بعض
الكوفيين وبكسرها عند الفراء مشتقة من ورى اذا اوقد النار لانها ضياء من الضلال او من ورى اذا تكلم بكلام مستور لان التوراة
اكثرها اشارات والانجيل من النجل وهو الماء الخارج من الارض لانه مستخرج من اللوح المحفوظ او لانه نافع كالماء وقيل هو الاصل
لانه اصل للدين ثم الزبور كتاب داؤد عليه السلام فعول بمعنى مفعول اى مكتوب من زبر اذا كتب ثم كون القرأن افضل مجمع عليه
اما الترتيب فى الباقى فمحتاج الى الدليل وفى بعض النسخ ثم التورية والانجيل والزبور كما ان القرأن كلام واحد اى فى درجة واحدة
من الفضيلة لا يتصور فيه تفضيل من حيث انه كلام الله سبحانه لان هذا الشرف يعم الأيات والسور كلها ثم باعتبار القراءة والكتابة
يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد فى الحديث فعن الحسن البصرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل القرأن سورة
البقرة رواه الحارث ابن اسامة وعن ابى بن كعب عن النبى صلى الله عليه وسلم قال اعظم أية فى كتاب الله أية الكرسى رواه مسلم وعن
انس رضى الله عنه قال قال النبى صلى الله عليه وسلم ان لكل شئ قلبا وقلب القرأن يس رواه الدارمى وعن ابن عباس رض قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا زلزلت تعدل نصف القرأن وقل هو الله احد تعدل ثلث القرأن وقل يا ايها الكفرون ربع
القرأن رواه الترمذى اما الافضلية من حيث الكتابة فلم اجد فيها حديثا الا ان المشائخ من العرفاء يذكرون لكتابة بعض السور
والأيات عن تجاربهم منافع عظيمة من شفاء المرضى وتسخير القلوب ودفع الأفات والكروب ولك ان تستدل بحديث ابان
عن انس رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتب بسم الله الرحمن الرحيم فجوده غفر الله له رواه ابونعيم ولكن ابان ضعيف
وكذا الاستدلال بالحديث على الافضلية غير صريح الا انه قد يشير تخصيصه بالذكر الى اختصاصه بهذه الفضيلة وحقيقة التفضيل
ان قراءته افضل لما انه انفع من حيث كثرة الثواب والنجات من المكروهات او ذكر الله فيه اكثر عطف على قوله هو انفع او على
قوله قراءته افضل واعلم ان الذى ذكره الشارح فى استواء السور من حيث الكلامية وتفاضلها من وجه أخر هو مذهب المحققين
بعد اختلاف كثير فيه والمذاهب فيه ثلثة الاول مذهب الامام مالك وابى الحسن الاشعرى والقاضى الباقلانى انه لا يجوز تفضيل
بعض القرأن على بعض لانه يؤدى الى تنقيص المفضول عليه الثانى مذهب اسحق بن راهويه وهو التفضيل واختاره الامام الغزالى
رحمه الله وقال ان كان معك نور البصيرة لا يرشدك الى الفرق بين سورة الاخلاص وسورة تبت نقلد صاحب الرسالة فى قوله فاتحة
افضل سور القرأن الثالث مذهب المحققين الجامع بين ادلة الفريقين وهو انه لا تفاضل فى الشرف الذاتى لتساويه من حيث كونه
كلام الله سبحانه وانما التفاضل بوجوه احدها الثواب فى القراءة وان كان لا يظهر علينا علته كما لا يظهر علة اختصاص بعض
الايام بمزيد الثواب كيوم جمعة وعرفة ثانيها الاشتمال على المعانى الشريفة كصفات الحق سبحانه وتوحيده والبعث ونحوها من امهات العقائد
ولعله راجع الى الاول ثالثها الاشتمال على الاحكام الدينية فان الأيات المشتملة على الامر والنهى خير فى ذلك من أيات القصص رابعها
المنافع العاجلة كما فى الأية الكرسى من دفع كل بلاء وفاتحة الكتاب من جلب كل خير خامسها البلاغة وقد صرح علماء البيان كالشارح
فى المطول يكون بعض الأية ابلغ من بعض مع ان كلها فى الدرجة العليا من البلاغة هذا ما التقطناه من كلام الائمة واكتفى الشارح

ببعض الوجوه لانها اشهر ثم الظاهر عندی ان اصحاب المذهب الاول انما ينكرون التفضيل من حيث الشرف الذاتی او على وجه يؤدی الی
تنقيص للمفضول عليه فاندفع عنهم تشنيع بعض العلماء بان انكار التفضيل مع كثرة احاديث عجيب وايضاً من الظاهر ان اصحاب المذهب
الثانی لا ينكرون التساوی من حيث الكلامية فمختار الكل هو المذهب الثالث وليس النزاع الا لفظيا ثم الكتب نسخت بالقران تلاوتها
مفعول مالم يسم فاعله او بدل من الضمير وكتابتها من الدلائل على نسخهما انهما غير متواترين عن السلف مع جهدهم فی انواع الطاعات ثم معنى
النسخ على ما ذكره بعض العلماء انه لا يجوز تلاوتها ولا كتابتها كما لا يجوز العمل باحكامها المنسوخة ويدل عليه حديث جابر ان عمر رضی الله عنه
اتی بنسخة من التورية فجعل يقرؤها ووجه رسول الله صلی الله عليه وسلم يتغير فقال لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتمونی لضللتم عن سواء
السبيل ولو كان حيا وادركنی لاتبعنی رواه الدارمی واختصرناه عندی حرمة التلاوة والكتابة اهانة عظيمة لا تناسب الكتب الالهية فمعنى
نسخها نسخ كونهما طاعة مسنونة كتلاوة القران وكتابته اما الحديث فلعله خاص بمورده وزمانه لكثرة اليهود يومئذ بالمدينة وحرصهم على
اضلال المسلمين وتنفيرهم الناس عن الاسلام فكان اشتغال الصحابة يومئذ بالتورية مظنة فتنة كما نهى النبی صلی الله عليه وسلم عن كتابة
الحديث لئلا يختلط بالقران وامر السلف بتجريد القران حتى عن الاعجام ثم جوزوه للامن من الاختلاط والله سبحانه اعلم وبعض احكامها
كالسبت وهو الاشتغال بالعبادة يوم السبت وقرض الثوب من البول وَالْمِعْرَاجُ لِرَسُوْلِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْيَقْظَةِ بالفتح فی الفارسية
بيداری ضد النوم بِشَخْصِهٖ ای بجسده لا بالروح فقط اِلَى السَّمَآءِ ثُمَّ اِلٰى مَا شَآءَ اللهُ تَعَالٰى مِنَ الْعُلٰى جمع العليا تانيث الاعلى ای الجنة والكرسی
والعرش حَقٌّ ای ثابت بالخبر المشهور هو الذی يرويه جماعة لا يبلغون حد التواتر حتى ان منكره يكون مبتدعا عند الجمهور على ان منكر الحديث
المتواتر كافر ومنكر المشهور فاسق ومنكر خبر الاحاد آثم هذا هو الصحيح ومن العجائب ما فی الظهيرية من ان منكر المشهور كافر الا عند عيسى بن
ابان احد عظماء الحنفية وذكر بعضهم ان المبتدع هو من انكر تفاصيل المعراج فان الاخبار فيها احاد واما من انكر اصل المعراج فيكفر لان
القدر المشترك متواتر وهذا لا يبعد عن الثواب وانكاره وادعاء استحالته بتشديد اللام انما يبتنی على اصول الفلاسفة ای قواعدهم كقولهم
خرق الافلاك محال وان الحركة السريعة من الارض الى العرش ثم الى الارض فی الزمن القصير خارج عن طوق البشر وان كرة النار محرقة لا يمكن
النفوذ عنهما والا ای وان لم يبن الكلام على اصولهم فالخرق والالتيام على السموات جائز لان دليل امتناع الخرق غير تام والنصوص شاهدة
بوقوعه نحو اذا السماء انشقت واذا السماء انفطرت وذكر الالتيام استطرادی والاجسام كلها علوية او سفلية متماثلة ای متفقة الحقيقة لانها مركبة
من الجواهر الفردة وهی متماثلة فليس اختلاف الاجسام الا بالعوارض كذا قرره المشائخ يصح على كل ما يصح على الاخر فيجوز خرق السماء كخرق
العناصر من الهواء والماء ويجوز الحركة بهذه السرعة من البشر لجوازها من فلك الافلاك المتحرك فی طرفة العين بل اكثر ويجوز تبرد النار كالماء و
الهواء والله تعالى قادر على الممكنات كلها فهو قادر على الخرق ونحوه وقوله فی اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فی المنام وهو
قول جمع من اهل السنة على ما روی عن معاوية رضی الله تعالى عنه قال القسطلانی معاوية بن ابی سفيان رض ولد حرب كاتب الوحی لرسول الله
صلی الله عليه وسلم ذو المناقب الجمة المتوفى فی رجب سنة ستين انتهى انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة ای صادقة وهذا الاثر رواه
ابن جرير وروی عن عائشة رضی الله عنها هی ام المؤمنين الصديقة بنت ابی بكر الصديق صاحبة المناقب الرفيعة الحافظة لعلم الحديث والفقه

حتى قيل روي عنها ثلث الشريعة وكانت الصحابة اذا اشكل عليهم مسئلة رجعوا اليها وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحبها حبا شديدا تزوجها وهي
ذات تسع سنين ومات عنها وهي ذات ثماني عشرة وماتت بعد الخمسين اما سنة خمس او ست او سبع او ثمان انما قالت ما فقد بلفظ المجهول اى
ما غاب يقال فقدته اى لم اجده جسد محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج رواه ابن جرير وفي سنده مقال وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التى
اريناك وصف الرؤيا بالموصول اشارة الى انها رؤيا وحى او تعظيما لها الا فتنة للناس اى امتحانا لهم هل يصدقون بها ام ينكرونها واجيب
بان المراد بالرؤيا في الآية وقول معاوية ؓ الرؤيا بالعين وهذه لغة وان كان المشهور استعمال الرؤيا في المنام وهذا التاويل منقول عن ابن عباس ؓ
قال في تفسير الآية هي رؤيا عين اريها النبي صلى الله عليه وسلم ليلة اسرى به الى بيت المقدس رواه البخاري واجيب عن الآية بوجوه اخر احدها
انه راى في منامه انه دخل مكة فتاخر وقوع تعبيره سنة واستعجل الناس فكان امتحانا لهم ثانيها انه ارى في وقعة بدر اما في اليقظة واما في
النوم ان الكفار قليل ليشجع الصحابة ؓ على الحرب كما في قوله تعالى واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم ليقضي الله امرا
كان مفعولا ومن قال انه في اليقظة فسر المنام بالعين لانه موضع النوم في العرف ثالثها انه راى امراء بني امية على منبره ينزون كالقردة
والفتنة ما ظهر في دولتهم من الظلم واجيب عن اثر معاوية رضي الله عنه انه لم يحضر زمن المعراج لان اسلامه وقع يوم صلح الحديبية او
يوم فتح مكة وكلاهما بعد المعراج بدهر فحديث الحاضرين ارجح كعمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما والمعنى اى معنى قول عائشة
رضي الله عنها ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للجسد والروح جميعا واعترض على هذا التاويل بوجوه احدها ان
فقد الجسد هو عدم وجدانه في مظنة الوجدان بخلو مكانه عنه واما اذا انتقل الروح عن الجسد ثبت الجسد في موضعه لا يقال انه فقد الجسد
ثانيها انه وجد في بعض الطرق ما فقد جسده ولكن عرج بروحه اجيب بان الباء بمعنى مع كقولهم دخلت عليه بثياب السفر ثالثها جاء في رواية
ما فقدت جسده قال المحققون وهذه الرواية باطلة واجاب العلماء عن قولها بوجوه اخر احدها ان سنده ضعيف ثانيها ان عائشة ؓ لم تكن
زمن المعراج زوجه ولا في سن من يضبط ولعلها ما ولدت يومئذ على الخلاف في تاريخ الاسراء فحديث الحاضرين ارجح ثالثها ان المعراج وقع
مرتين مرة بالجسد ومرة بالروح وقولها حكاية عن الثاني وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ثم استدل على ان المعراج
بالشخص في اليقظة بقوله ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار اى انكارا كثيرا والكفرة بالفتحات جمع كافر انكروا
امر المعراج غاية الانكار ذكر صاحب الكشاف وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر المعراج لام هانى بنت ابي طالب فقالت لا تذكره لقريش
قال اني فاعل فخرج الى المسجد الحرام فذكره لابي جهل فنادى ابو جهل يا معشر قريش فاجتمعوا فمن صاحك ومن مستعجب ومن مستهزئ
بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك زعما منهم ان هذا كذب وروي انه سعى قوم الى ابي بكر رضي الله عنه وقالوا هل سمعت ما قال
صاحبك قال انا اصدقه على ابعد من ذلك فسمي الصديق من يومئذ وذكر العلماء على اليقظة دلائل احدها ظواهر الاحاديث من قوله
ركبت البراق واتيت بيت المقدس ثم عرج بنا الى السماء الى غير ذلك من الالفاظ اذ تاويلها بالمنام صرف عن الظاهر وفي رواية عمر بن الخطاب ؓ
ثم رجعت الى خديجة وما تحولت عن جانبها وقالت ام هانى صلى العشاء ونام بيننا فلما صلى الصبح قال يا ام هانى لقد صليت معكم العشاء ثم
جئت بيت المقدس فصليت فيه ثم صليت الغداة معكم الآن ثانيها حديث ابي بكر رضي الله عنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم طلبتك يا رسول الله

البارحة فی مکانک فلم اجدک فاجاب ان جبریل حملہ الی المسجد الاقصی ثالثها حدیث ابی هریرة وجابر ان قریشا سألت النبی عن مسرای عن اشیاء لم اثبتها فرفع الله بیت المقدس حتی انظر الیه وقوله الی السماء اشارة الی الرد علی من زعم ان المعراج فی الیقظة لم یکن الا الی بیت المقدس ثم کان الی السماء فی المنام والمقدس بفتح المیم وکسر الدال علی الفصیح مصدر میمی والمشهور ضم المیم وتشدید الدال مع فتحها ای بیت الله سبحانه وهو قبلة اکثر الانبیاء بارض الشام علی اربعین مرحلة من مکة علی ما نطق به الکتاب اشارة الی استدلال الزاعم وهو ان الحق سبحانه مدح نفسه وعبده علی اسرائه بجسده الی بیت المقدس فلو کان عرج بجسده الی السماء کان احق بالذکر لانه ادل علی عظم قدرته وشرف عبده ولم یتعرض الشارح لدفع هذا الدلیل لضعفه اذ لا یجب علی الله سبحانه شیء وایضا الحدیث شعبة من القرآن لقوله تعالی وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی قال الله تعالی سبحن الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الذی بارکنا حوله وقعت هذه الآیة فی بعض النسخ والاسراء هو الاذهاب لیلا یقال سری بفتحتین اذا ذهب لیلا من باب ضرب والاسراء متعد منه وقیل نکر لیلا للدلالة علی قلة الوقت والمسجد الحرام الکعبة من الحرمة بمعنی العظمة او ضد الحلال للنهی عن الصید وقطع النبات فیه والمسجد الاقصی بیت المقدس لانه کان ابعد المساجد عن الحجاز والبرکة حوله بکثرة الانبیاء احیاءهم وامواتهم او بالانهار والاشجار فی ههنا بحثان البحث الاول القائلون بان المعراج منام استدلوا بما وقع فی بعض الاحادیث فی اول القصة کنت نائما وفی اخرها فاستیقظت وانا بالمسجد الحرام واجیب عن الاول بانه کان نائما فایقظه جبریل وذهب به وعن الثانی اولا بان المعنی رجعت الی الاحوال البشریة التی کنت علیها بعد الغیبوبة عنها بمشاهدة الاسرار الالهیة وثانیا بان معنی استیقظت اصبحت وثالثا بانه استیقاظ من نوم اخر بعد الرجوع ورابعا بان هذا اللفظ انما وقع عن روایة شریک عن انس وهی منکرة فان شریکا روی فی هذا الحدیث ان المعراج قبل ان یبعث وهذا خلاف الاجماع البحث الثانی ذهب بعض العلماء الی ان الاسراء فی النوم بالجسد جمعا بین الاحادیث فان الانبیاء تنام اعینهم ولا تنام قلوبهم وکان الحکمة فی تغمیض عینه ان لا یشغله شیء من المحسوسات عن الله سبحانه ویرد علیه ما روی من انه صلی بالانبیاء فی بیت المقدس وتکلم معهم فی السماء ویمکن ان یجاب بانه کان له فی المعراج حالات مختلفة من النوم والیقظة وقوله ثم الی ما شاء الله تعالی اشارة الی اختلاف اقوال السلف بعد اتفاقهم علی العروج الی السماء السابعة فقیل الی الجنة وقد نطقت الاحادیث بان النبی صلی الله علیه وسلم رکب البراق وهو دابة فوق الحمار ودون البغل یضع قدمه عند منتهی بصره فاتی بیت المقدس وصلی فیه رکعتین ثم عرج به الی السموات فلقی علی السماء الاولی آدم والثانیة عیسی ویحیی والثالثة یوسف والرابعة ادریس والخامسة هارون والسادسة موسی والسابعة ابراهیم مسند ظهره الی البیت المعمور ثم رای سدرة المنتهی ادخل الجنة کذا فی الصحیحین وقیل الی العرش هو الجسم العظیم الذی شرفه الله سبحانه وجعله لنفسه کالسریر للملک مع تنزهه عن الجلوس والمکان کجعله الکعبة بیتا وزعم الحکماء انه فلک الافلاک المحرک من المشرق والمغرب وهو رجم بالغیب وقیل الی فوق العرش هذا مبنی علی ان العرش لیس نهایة لعالم الاجسام خلافا للفلاسفة ولا دلیل لهم علی ذلک الا نفی ما لا یدل علیه الدلیل استحسانا وقیل الی طرف العالم ای نهایة عالم الاجسام التی لیس وراءها مکان ولا هواء بل العدم الصرف اما الامتداد الموهوم فوهم

باطل واعلم ان تفصيل الاجسام العلوية مما لا يعلمه الا الله سبحانه واما ما ذكره الحكماء من انحصارها في الافلاك التسعة والكواكب فانما قصدوا العدد الذي يضبط به الحركات العلوية ولا دليل على نفي الزائد ذهب صاحب الفتوحات الى اثبات الافلاك السبعة للسيارة ثم الفلك البروج ثم الفلك الاطلس ثم الكرسي ثم العرش وقال الشيخ ابو الحسن الرفاعي صعدت في الفوقانيات الى سبعمائة الف عرش فقيل لي ارجع لا وصول لك الى العرش الذي عرج اليه محمد صلى الله عليه وسلم انتهى والله تعالى اعلم بملكوته واما ما ذكره اصحاب السير كالمعين المؤرخ وغيره من عجائب ليلة المعراج ومشاهدة اصناف الملائكة في كل سماء فاكثرها من الموضوعات فعليك بالاعتماد على ما في كتب الحديث فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي اي يقيني ثبت بالكتاب اي القرآن ويكفر منكره والمعراج من الارض الى السماء مشهور اي ثبت بالحديث المشهور فلا يكفر منكره بل يفسق ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك آحاد بمد الهمزة اي مروي بخبر الآحاد ويأثم منكره واعترض عليه بانه ينافي ما سبق من قوله اي ثابت بالخبر المشهور واجيب بان المشهور هو العروج من السماء الى ما فوقها والآحاد هو خصوصية الجنة او العرش ثم الصحيح انه عليه الصلوة والسلام انما رأى ربه بفؤاده اي بقلبه لا بعينه اختلف السلف والخلف فيه على اقوال احدها انكار الرؤية وهو قول عائشة رض والمشهور عن ابن مسعود رض وابي هريرة رض وعن مسروق قال لعائشة رض هل رأى محمد ربه قالت لقد قف شعري مما قلت من حدثك ان محمدا رأى ربه فقد كذب قال فاين قوله تعالى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى الآيات قالت ذلك جبريل كان يأتيه في صورة الرجل واتاه هذه المرة في صورته التي هي صورته فسد الافق كما رواه البخاري ومسلم ثانيها اثبات الرؤية بالقلب وهو رواية عن ابن عباس رض قال القاضي عياض جاء في الحديث لم اره بعيني ولكن رأيته بقلبي مرتين وعن ابن عباس رض قال سئل هل رأيت ربك قال رأيته بفؤادي رواه ابن جرير ثالثها اثبات الرؤية بالعين وهي الرواية المشهورة عن ابن عباس رض وعليه الشيخ ابو الحسن الاشعري وفي شرح مسلم للامام محي الدين النووي هو الراجح عند اكثر العلماء رابعها التوقف وهو رأي سعيد بن جبير واختار الشارح القول الثاني على الثالث لانه مؤيد بالحديث ولانه لا يدل على الرؤية بالعين نص واما قول ابن عباس رض فلعله اجتهادي واما حديث جابر رض رأيت ربي مشافهة لا شك فيه نفي ثبوته نظر لا يغرنك وقوعه في غنية الطالبين المنسوبة الى الغوث الاعظم عبد القادر جيلاني قدس سره العزيز فالنسبة غير صحيحة والاحاديث الموضوعة فيها وافرة وكرامات الاولياء حق الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن حسب بفتحتين او بالسكون وما مصدرية اي بقدر الامكان المواظب صفة العارف اي الملازم على الطاعات حتى قيل ان الولي الكامل لا يترك المندوب المجتنب عن المعاصي حتى انه يخرج بالكبيرة و اصرار الصغيرة عن الولاية المعرض عن الانهماك اي الاستغراق في اللذات والشهوات اراد المباحات واما الاجتناب عن كل ما يلذ ويشتهى فليس من الطريقة المحمدية بل من فعل رهبان النصارى والهنود وقد صح النهي عنه في الاحاديث وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله بكسر القاف وفتح الباء اي من جانبه غير مقارن نعت لامر او حال منه لدعوى النبوة اشارة الى دفع شبهة المنكرين للكرامات وهي اشتباه النبي والولي فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا سواء صدر عن كافر او عن مؤمن فاسق ومما يجب ان يعلم ان من واظب على الرياضات الشاقة ظهرت عنه الخوارق ولو كان كافرا وهذا امتحان شديد لضعفاء المسلمين وسبب لضلالهم وسوء اعتقادهم بالشرائع فليحفظ المؤمن ايمانه عن هذه الآفة وسمي استدراجا لانه

سبب الوصول الى النار بالتدريج وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة واعلم ان الكرامات انكرها المعتزلة والاستاذ ابو اسحٰق الاسفرائني ومن العجيب ان قبر الاستاذ ينقض دعواه لان الدعاء عنده يستجاب وهذه كرامة ولكن المحقق ان الاستاذ لا ينكر الكرامات راسا بل يقول ما كان معجزة للنبي لا يكون كرامة للولي وقد اجمع المحققون من اهل السنة على حقية الكرامات والدليل على حقية الكرامات ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم وصنف فيها الامام الفقيه حافظ الحديث ابو العباس جعفر بن محمد النسفي المشهور بالامام المستغفري من اعاظم ماوراء النهر كتابا سماه الدلائل وروى فيه كرامات غريبة باسانيد مسلسلة ومن نظر في كتب تاريخ الاولياء وجد عجائب بحيث لا يمكن انكارها ان قلت كيف لا يمكن وقد انكره قوم قلت معناه لا يصح انكاره عند العقل الثاقب خصوصا الامر المشترك وهو ظهور الكرامة وان كانت التفاصيل احادا في ظاهر العبارة عندنا نوع تدافع لان قوله خصوصا يدل على ان بعض التفاصيل ايضا بلغ التواتر وبطلان الانكار لكن الامر المشترك احق بذلك وقوله ان كانت التفاصيل احادا يدل على انه لم يتواتر من الكرامات الا القدر المشترك فلو ترك قوله خصوصا وقال بحيث لا يمكن انكار الامر المشترك لكان احسن وايضا الكتاب ناطق بظهورها اى الكرامة من مريم ام عيسى عليه السلام ومن صاحب سليمان عليه السلام وهو وزيره أصف وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز قدماء المتكلمين يثبتون جواز الكرامة ثم وقوعها ويستدلون على الجواز بان الكرامة امر ممكن اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته وقد تقرر ان الحق سبحانه قادر على كل ممكن وانه لا غرض لفعله حتى يعوقه بعض الاغراض عن خلق ممكن فثبت جواز الكرامة وانما يفعلون ذلك لانه لا يحسن الاستدلال بالنصوص على الامر المحال بل يلزم صرفها عن الظاهر واختار الشارح قصر المسافة فانه لما ثبت وقوعها بالتواتر ثبت جوازها فوجب حمل النصوص على ظواهرها ولذا قدم التواتر على الكتاب ثم اورد المصنف كلاما يشير الى تفسير الكرامة في قوله نقض العادة للولي والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة من جرى العادة جدا بالكسر والتشديد بمعنى القطع جد جدا فقال **فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي** اللام متعلق بقوله يظهر **من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة** بيان للكرامة او نقض العادة كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو أصف بمد الهمزة وكسر الصاد بن برخيا على الاشهر وقيل الخضر عليه السلام وقيل جبريل عليه السلام وقيل ملك كان يؤيده **بعرش بلقيس** الباء متعلقة بالاتيان وبلقيس بكسر الباء والقاف اسم امرأة كانت تملك اليمن وكان لها عرش عظيم فكتب اليها سليمان عليه السلام ان تاتي اليه مسلمة فسارت اليه فاراد سليمان عليه السلام ان يظهر عليها معجزة فاحضر صاحبه عرشها بامر سليمان **قبل ارتداد الطرف** الطرف هو النظر وارتداده عبارة عن انطباق الجفن كان النظر يخرج بفتحها ويرجع بضمها وتفصيل القصة في القرآن قال يايها الملؤا ايكم ياتيني بعرشها قبل ان ياتوني مسلمين قال عفريت من الجن انا اتيك به قبل ان تقوم من مقامك واني عليه لقوي امين قال الذي عنده علم من الكتاب انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وقال بعضهم ان سليمان عليه السلام هو الاتي بالعرش وقوله انا اتيك خطاب منه للعفريت مع بعد المسافة وهي مسيرة شهرين وانكر بعض الفقهاء قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة من الولي وعارضه بعض الفقهاء فقال من انكر ذلك كفر مستندا لهذه القصة ولكن عندنا في كونها من قطع المسافة نظر لان الظاهر ان أصف احضر العرش بتصرف باطني لا بان يذهب ويحمله ومن اللطائف ما ذكره بعض الصوفية القائلين بتجدد الامثال

فى الاجسام ان عرشها انعدم فى سبا وتجدد عند سليمان عليه السلام والانضل هو الاستدلال بما تواتر عن الاولياء كما فعله الشارح فى التلويح وقال الشيخ ابو عبد الله اليافعى امام مكة ان الشيخ ركن الدين ابا الفتح القرشى الملتانى والشيخ نصير الدين سراج الدهلوى يصليان فى المسجد الحرام وامثاله فى تواريخ المشايخ اكثر من ان يحصى وَظُهُورِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَاللِّبَاسِ عِنْدَ الْحَاجَةِ كما فى حق مريم رضى الله عنها كلما دخل عليها زكريا المحراب اى المسجد سمى موضع العبادة محرابا كانه آلة الحرب الشيطان وجد عندها رزقا وكانت ام مريم امرءة صالحة فحملت بطنا ونذرت ان تجعل ولدها من خدام بيت المقدس فولدت مريم فحملتها الى خدام البيت فاخذها زكريا عليه السلام وكان نبيهم وكانت خالة مريم فى نكاحه فبنى لها فى المسجد مكانا رفيعا واغلق عليها الباب وكان يصعد اليها بسلم ويأتيها بطعامها وشرابها فيجد عندها فاكهة الصيف فى الشتاء وفاكهة الشتاء فى الصيف قال زكريا يا مريم انى لك هذا اى من اين قالت هو من عند الله واورد عليه انه يحتمل ان يكون ارهاصا لعيسى او معجزة لزكريا عليهما السلام والجواب انه تكلف اما الاول فلانه قبل تولد عيسى واما الثانى فلان قول زكريا انى لك هذا لا يلائمه وكونه امتحانا خلاف الظاهر وَالْمَشْىِ عَلَى الْمَاءِ كما نقل عن كثير من الاولياء فروى انه كان للشيخ احمد ابن خضرويه الف مريد يمشون على الماء ويطيرون على الهواء وَالطَّيَرَانِ بفتح الياء فِى الْهَوَاءِ كما نقل عن جعفر بن ابى طالب هو اخو على المرتضى رضى الله عنهما كان من عظماء الصحابة هاجر الى الحبشة وقدم المدينة يوم فتح خيبر فقال النبى صلى الله عليه وسلم لا ادرى انا بفتح خيبر افرح ام بقدوم جعفر او كما قال وذكره النبى صلى الله عليه وسلم فى النجباء الرقباء كما رواه الترمذى ارسله النبى صلى الله عليه وسلم فى عسكر الى الشام فاستشهد وقطعت يداه فجعل الله سبحانه له جناحين يطير بهما وعن ابى هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رايت جعفرا يطير فى الجنة مع الملائكة رواه الترمذى ولذا يسمى الطيار ففى كلام الشارح نظر لان الطيران بعد الموت خارج عما نحن فيه و لقمان السرخسى وغيرهما وَكَلَامِ الْجَمَادِ وَالْعَجْمَاءِ مؤنث اعجم وهو ما لا يتكلم من الحيوانات اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين سلمان بالفتح صحابى جليل القدر حتى جاء فى الحديث سلمان منا اهل البيت وايضا قال لو كان الايمان عند الثريا لناله رجال من هؤلاء رواه الشيخان وايضا قال الجنة تشتاق الى ثلثة على وعمار وسلمان رضى الله عنهم رواه الترمذى واصله رام هرمز بلدة بفارس خرج يطلب دين الحق فتنصر ثم اخذه بعض الظلمة بالرق فتناوله بضعة عشر ربا حتى قدم المدينة فعرف النبى صلى الله عليه وسلم بعلاماته فاسلم واشترى نفسه من مالكه ويروى انه عاش مائتين وخمسين سنة وقيل ثلاث مائة وخمسين سنة وادرك بعض اوصياء عيسى عليه السلام وابى الدرداء من من كبار الصحابة والمجتهدين حتى قيل انتهى علم الصحابة الى عمر وعلى وابى بن كعب وزيد بن ثابت وابى الدرداء وابن مسعود رضى الله عنهم اجمعين رضى الله عنهما قصعة بالفتح اناء معروف وبالفارسية كاسه فسبحت وسمعا تسبيحها رواه البيهقى وابو نعيم كلاهما فى دلائل النبوة واما كلام العجماء فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وهم سبعة رجال من المومنين هربوا من دقيانوس الملك حين دعاهم الى الشرك فاتبعهم كلب فطردوه فتكلم وقال لا تطردونى فانى احب اولياء الله تعالى وكما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال بينا بين ظرف للزمان والمكان اذا اضيف الى المفرد نحو سرت بين العصر والمغرب واقمت بين مكة والطائف وقد يضاف الى الجملة الاسمية او الفعلية فيجب ان يستعمل فى الزمان خاصة وان يلحقه الف الاشباع او ما وان يكون فيه معنى المجازات وان يكون بعده جملة

هي جوابه نحو بينا انا قايم جاء زيد وبينما امشي لقيت عمروًا وقد يذكر في الجواب حرف المفاجات وهو اذ واذا نحو بينا انا جالس اذ جاء
بكر ولم يرضه الاصمعي وقد اخطأ لثبوته في الاحاديث وبين على الاول منصوب بالجواب وعلى الثاني بمعنى المفاجات لا بالجواب
لانه في محل الجر باضافة حرف المفاجات والمجرور لا يعمل في ما تقدم على الجار رجل مبتدأ خبره يسوق بقرة السوق راندن والتاء
للتانيث او للوحدة قد حمل عليها اي وضع عليها شيئا ثقيلا وفي رواية بينا رجل راكب على بقرة والمنافاة مدفوعة بانه كان راكبا و
حاملا اذ التفتت البقرة الالتفات النظر الى يمين او شمال او خلف وقالت اني لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث اي للزراعة و
فيه تصريح بان الحمل على البقر ظلم فقال الناس اي الصحابة سبحان الله بقرة تكلم بضم الميم وحذف احدى التائين وكان هذا القول
تعجبا لا جحودا وقال النبي صلى الله عليه وسلم امنت بهذا اي بان الله سبحانه قادر عليه والحديث رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة رض
مع قليل تفاوت وفيه فقال فاني اومن به وابوبكر وعمر وماهما ثمه وهذا فضيلة عظيمة للشيخين وفي كون الحديث دليلا على
الكرامة نظر اذ ليس تكلم البقرة من تصرف احد من الاولياء ولم ار من الشراح من تعرض له وَغَيْرُ ذٰلِكَ مِنَ الْاَشْيَاءِ مثل رؤية
عمر وهو على المنبر بالمدينة صلى الله على مشرفها جيشه نصب بالرؤية بنهاوند موضع بالعجم طوله ثلث وثمانون درجة وعرضه
اربع وثلثون كما في الزيج وهو على اكثر من خمسمائة فرسخ عن المدينة حتى قال لامير جيش يا سارية هو اسم الامير الجبل الجبل
نصب على التحذير تحذيرا عنه لقتال من وراء الجبل اي مما خلفه لمكر عدو هناك اي لاختفائه ليضرب على المسلمين من حيث
لا يعلمون وفيه نظر ستعرفه وسماع سارية عطف على رؤية كلامه مع بعد المسافة روي ان عمر بن الخطاب بعث جيشا وامر
عليهم سارية بن زنيم فبينا هو يخطب على المنبر يوم الجمعة بمدينة اذ ترك الخطبة وقال يا سارية الجبل ثلث مرات فالتفت الحاضرون
بعضهم الى بعض حتى قال بعضهم انه مجنون فقال علي رض ليظهرن ما قال ثم سال عبد الرحمن بن عوف وكان يستأنس به فقال
رايت المشركين هزموا اخواننا وياتونهم من بين ايديهم ومن خلفهم فامرتهم ان يسندوا ظهورهم الى الجبل حتى يقاتلوا من وجه واحد
فجاء بشير بعد شهر وقال حاربنا العدو وقت الصلوة الجمعة فهزمونا فسمعنا مناديا ينادي يا سارية الجبل فلحقنا بالجبل فانهزم العدو
وهذا ملخص ما رواه البيهقي وابونعيم والخطيب وابن مردويه فعلى هذا يكون قول الجبل منصوبا بتقدير الزم ونحوها وعلى ما ذكره
الشارح بتقدير اتق ولكن المعتمد ما رواه المحدثون وكشرب خالد رضي الله عنه هو خالد بن وليد بن مغيرة القرشي هاجر بعد الحديبية
واسلم ولقبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سيف الله لاجتهاده الشديد في الجهاد زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعده السم هو دواء
يقتل اذا شرب اما في الساعة واما بالمهل حتى بعد سنة من غير التضرر به ذكر الدميري من علماء الشافعية ان نصارى الحيرة ارسلوا
اليه عبد المسيح المعمر باكثر من ثلث مائة وخمسين سنة فجاء وفي يده قارورة فقال خالد ما هو قال سم الساعة اريد ان اشربه اذ رايت منك
ما اكره فاخذه خالد وذكر اسم الله وشربه فانصرف رسولهم واخبرهم بهذا العجب فصالحوه ولم يحاربوه وقال القاري الهروي
في تخريج الكتاب رواه ابويعلى والبيهقي وابونعيم في الدلائل وكجريان النيل نهر عظيم يجري تحت مصر من المغرب والجنوب الى المشرق و
الشمال بكتاب عمر رضي الله عنه روي انه لما فتح عمرو بن العاص الصحابي مصر في عهد عمر بن الخطاب رض قال له اهلها ان النيل لا يجري

الا بان يلقى فيه جارية بكر مع افضل ما يكون من الحلى والثياب اذا مضى احدى عشرة ليلة من هذا الشهر فقال عمرو رضه هذا لا يكون فى الاسلام فجف النيل حتى اراد الناس الجلاء فكتب الى عمر رضه فاستحسن عمر رضه نهيه عن القاء الجارية وبعث بهذا الكتاب ليلقى فى النيل من عبد الله عمر امير المؤمنين الى نيل مصر امابعد فان كنت تجرى من قبلك فلا تجر وان كان الله تعالى يجريك فاسال الله الواحد القهار ان يجريك فجرى مزوقته الى يومنا رواه ابو الشيخ واختصرناه وفى سنده من لا يعرف وامثال هذا اكثر من ان يحصى كما يظهر من كتب الصوفية ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامات الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبهت بالمعجزة فلم يتميز النبى من غيره وهذا محال لابطاله حكمة بعث الانبياء اشار الى الجواب بقوله وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ اى ظهور خوارق العادات من الولى الذى هو من احاد الامة مُعْجِزَةً لِلرَّسُوْلِ الَّذِىْ ظَهَرَتْ هٰذِهِ الْكَرَامَةُ لِوَاحِدٍ مِّنْ اُمَّتِهٖ لِاَنَّهٗ يَظْهَرُ بِهَا اى بتلك الكرامة اَنَّهٗ وَلِيٌّ وَلَنْ يَّكُوْنَ وَلِيًّا اِلَّا وَاَنْ يَّكُوْنَ مُحِقًّا اى صادقا فِىْ دِيَانَتِهٖ بالكسر بمعنى الدين القوى وَدِيَانَتُهٗ مبتدا وخبره اَلْاِقْرَارُ بالقلب واللسان يريد ان المراد بالاقرار ههنا ليس ما يقابل التصديق بل ما يعمها بِرِسَالَةِ رَسُوْلِهٖ مَعَ الطَّاعَةِ لَهٗ فى اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولى المظهر للخارق الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة للنبى لم يكن وليا بل كافرا ولم يظهر على يده ذلك اى الخارق الذى يسمى كرامة بل انما يظهر عنه الاستدراج والحاصل اى حاصل الجواب ان الامر الخارق للعادة فهو هذه الفاء قليلة الوقوع فى كلام البلغاء بالنسبة الى النبى معجزة سواء ظهر من قبله بكسر ففتح اى من جانبه او من قبل احاد امته وبالنسبة الى الولى كرامة اى اذا ظهر عن الولى لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله لان الولى لا يدعى النبوة ولابد فى المعجزة من دعوها ثم اشار الى فروق ثلثة بين صاحب المعجزة والكرامة فقال فالنبى لابد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات لان التحدى لا يمكن بدون القصد ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات اى لابد من ان يكون حكم النبى قطعيا مفيدا لليقين بمقتضى معجزاته الدالة على صدقه وفى عبارة الشارح نوع قصور ولعل شيئا سقط من النساخ بخلاف الولى فانه قد لا يعرف ولايته بل ربما اعتقد انه من شرار الناس هضما لنفسه وايض لا يلزمه اظهار الخارق قصدا بل نهى كبار مشائخ الطريقة عن ذلك مخافة ان يؤدى الى الاعجاب اللهم الا اذا اشتدت الحاجة وايض ليس خبر الولى مقطوع الصدق فقد يغلط الكشف۔

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى الامامة وَاَفْضَلُ الْبَشَرِ ذكر المحققون ان فضيلة المبحوث عنها فى الكلام هى كثرة الثواب اى عظم الجزاء على اعمال الخير لا شرف النسب والا لزم ان يكون ولد النبى افضل من النبى الذى ليس ابوه نبيا ولا كثرة الطاعات الظاهرة لان الثواب ليس على حسب مقدارها لان انفاق احدنا جبل احد ذهبا لا يبلغ مد الصحابة ولا نصيفهم كما فى الحديث الصحيح والسر فى ذلك ان اصل الخير هو الاخلاص فى العمل ومحبة الحق سبحانه ودوام الحضور معه هى امور باطنة ولذا قال بكر بن عبد الله المزنى ما فضلكم ابو بكر رضه بصوم وصلوة ولكن بشئ فى قلبه انتهى فلا يخفى ان كثرة الثواب لا تعلم الا باخبار الشارع ولا مدخل فيها للعقل والمناقب الظاهرة فاحفظ فانه يحل كثيرا من شبه الشيعة بَعْدَ نَبِيِّنَا صلى الله عليه وسلم اعلم ان المذهب عند اهل السنة ما رواه الحاكم وابن عدى والخطيب عن ابى هريرة رضه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر وعمر خير الاولين والاخرين وخير اهل السموات وخير اهل الارضين الا النبيين والمرسلين ثم ان العلماء يستعملون كلمة بعد فى امثال هذا المقام بمعنى بعدية الشرف فيقولون افضل الانبياء بعد نبينا ابراهيم وافضل الكتب بعد القران التوراة فعلى هذا فى

عبارة المص نصوص لافادتها تفضيل الخلفاء على باقي الانبياء ولذا قال الشارح والاحسن ان يقال بعد الانبياء لئلا يلزم فضل الخلفاء على الانبياء
وانما لم يقل والواجب لامكان حمل البعدية على الزمانية كما ذكره بقوله لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي فلا يلزم تفضيل
الخلفاء على نبي ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى عليه السلام يريد ان كلام المص مع تاويله بالبعدية الزمانية لايخلو عن قصور لان
عيسى عليه السلام حي على السماء الرابعة بعد زمان نبينا صلى الله عليه وسلم فيجب ان يراد ان الافضل بعد نبينا صلى الله عليه وسلم سوى عيسى
عليه السلام ابوبكر قلت وفيه قصور آخر وهو انه لايفيد تفضيل الخلفاء على الامم الماضية مع انه من المعتقدات المهمة ايضا اذ لواريد
كل بشر يوجد بعد نبينا اي يكون حيا بعده سواء ولد قبل او بعده انتقض كلام المص بعيسى عليه السلام لانه موجود بعد نبينا وقد يجاب
بان المراد هو الوجود الموصوف بالبعدية فقط لا بالبعدية والقبلية معا ولواريد كل بشر يولد بعده لئلا ينتقض بعيسى عليه السلام لم يفد
كلام المص التفضيل على الصحابة لانهم ولدوا قبله او في زمنه لا بعده ولواريد كل بشر هو موجود على وجه الارض في زمانه عليه السلام لم يفد
التفضيل على التابعين ومن بعدهم وكذا على الامم السابقة ويمكن ان يجاب بانه قد صح ان الصحابة افضل من التابعين ومن الامم السابقة
لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس فالفضل على الصحابة يوجب الفضل على الكل فالكلام دال على المطلوب لكن غير مصرح به ولذا قال
والاحسن لان التصريح في نحو هذا المقام افضل ولواريد كل بشر يوجد على وجه الارض بعد زمانه في الجملة سواء كان تولده في زمانه او بعده
او قبله ليدخل الصحابة والتابعون ومن بعدهم انتقض بعيسى عليه السلام لانه ينزل على وجه الارض ان قلت هذا تكرار لما مر من قوله
اذ لواريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى قلت الوجود فيما سبق غير مقيد بكونه على وجه الارض فمادة النقض على الاول متحققة
بعد نبينا صلى الله عليه وسلم في كل زمان وعلى الثاني لايتحقق الا عند نزول عيسى على الارض بقي ههنا بحثان الاول وجه تخصيص عيسى ع
بالذكر مع ان الخضر والالياس و ادريس ايضا من الاحياء هو ان حيوة عيسى ع ثابت بالاحاديث المتواترة وفي هؤلاء الكرام الثلثة خلاف
الثاني قال بعض المحققين يمكن حمل كلام المص على بعدية الشرف لان اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بالحاق الانبياء كلهم بنبينا صلى
الله عليه وسلم أَبُوبَكْرٍ الصِّدِّيْقُ بالكسر والتشديد كان اسمه قبل الاسلام عبد الكعبة فسماه النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله وقد نزل تسميته
بالصديق من السماء وروي انه آمن بنبوته صلى الله عليه وسلم قبل نبوته حين اخبر بحيرا بانه سيبعث نبيا ولم يسجد لصنم قط
الذي صدق بيان لوجه التسمية في النبوة من غير تلعثم اي توقف وعن ابن عباس رض ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما كلمت في
الاسلام احدا الا ابى علي وراجعني في الكلام الا ابن ابي قحافة فاني لم اكلمه في شيء الا قبله واستقام عليه رواه ابونعيم وفي المعراج
بلا تردد مع شدة انكار الناس امر المعراج حتى قيل ارتد لذلك بعض من آمن ثُمَّ عُمَرُ الْفَارُوْقُ الذي فرق بين الحق والباطل
بيان لوجه التسمية والفاروق مبالغة الفارق في القضايا والخصومات فقد روي ان منافقا خاصم يهوديا فاحتكما الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم فحكم لليهودي فلم يرض المنافق وقال نتحاكم الى عمر رض فاخذ عمر رض سيفه وقتل المنافق وقال هكذا اقضي لمن لم يرض بقضاء الله و
رسوله فقال جبريل ان عمر رض فرق بين الحق والباطل فسمي الفاروق رواه ابن ابي حاتم واختصرناه وقال ابن عباس رض سالت عمر لم سميت
الفاروق قال اسلمت والمسلمون مختفون خوفا من قريش فقلت يا رسول الله نحن على الحق فلا نختفي فخرجنا حتى دخلنا المسجد ناصات

قرناً حزن شديد فسماني رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاروق يومئذ رواه ابن عساكر واختصرناه وهو اول من سمي بامير المومنين ثم عثمان
ذو النورين لان النبي صلى الله عليه وسلم زوجه رقية بضم ففتح فتشديد ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم وكلتاهما من بنات النبي صلى الله
عليه وسلم من خديجة وزعمت الروافض انهما من ربائبه وهو باطل وسمي بنتا الرسول صلى الله عليه وسلم نورين لشرفهما او لان رسول الله
سماهما كريمتين فعن عائشة مرفوعا ان الله اوحى الي ان ازوج كريمتي من عثمان رواه الخطيب والكريمتان العينان كقولهم من احب
كريمتيه فلا يكتب بعد العصر ولا حاجة الى ان يقال سميتا باسم ابيهما لان النور من اسمائه صلى الله عليه وسلم فانه تكلف ولما ماتت ام كلثوم
قال لو كان عندي ثالثة لزوجتكها عن عصمة بن مالك مرفوعا زوجوا عثمان لو كان لي ثالثة لزوجته وما زوجته الا بالوحي من الله
رواه الطبراني بل قال علي سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لو ان لي اربعين ابنة لزوجتك واحدة بعد واحدة رواه ابن عساكر
ثم عليّ ن المرتضى الارتضاء برگزیدن من عباد الله متعلق بالمرتضى وخلص اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالضم التشديد
جمع خالص عطف على عباد الله على هذا اي على الترتيب المذكور وجدنا السلف هم الصحابة والتابعون واتباعهم والمراد اكثرهم قال
بعض المحشين المراد من السلف الصحابة والتابعون فقط واما الذي توقف في عثمان وعلي رضي الله عنهما والذي فضل الثاني على الاول
فمن المتاخرين انتهى والظاهر انه لو لم يكن دليل على ذلك لما حكموا بذلك لان عادتهم شدة الاجتهاد في تحقيق الحق وفي المواقف حسن
ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق الى الله تعالى انتهى و
اما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين اي الشيعة واهل السنة متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف
فيه مخلا بشيء من الواجبات يريد ان هذه المسئلة ظنية ودليلها حسن الظن بالسلف ولولا تقلدهم لكان السكوت عنها افضل اما اولا
فلان دلائل الشيعة واهل السنة متعارضة فلا جزم بشيء منها واما ثانيا فلان المسئلة اعتقادية لا عملية والاكتفاء بالظن انما يجوز في
العمليات لا في الاعتقاديات واما ثالثا فلان السكوت عنها لا يضر بشيء من واجبات الشرع وعندي في الكل بحث اما في الاول فلان
ادلة اهل السنة احاديث صحيحة واضحة الدلالة واما ادلة الشيعة فاما موضوعات او غير واضحة الدلالة فلا تعارض يكشف هذا
بالنظر في كتب الحديث لكن علماء الكلام بمراحل عن علم الحديث واما في الثاني فلان الحكم بعدم كفاية الظن في الاعتقاديات ليس على الاطلاق
وذلك لانا نجد علماء السنة سلفهم وخلفهم يذكرون في كتب الاعتقاد مسائل مظنونة كتفضيل الملك على الانبياء او بالعكس وان افضل
الانبياء بعد نبينا آدم او ابراهيم او موسى او عيسى عليهم السلام وان افضل الصحابة العشرة المبشرة ثم اهل بدر ثم احد ثم الشجرة وان الخلافة
ثلثون سنة مستندين بخبر الواحد وان المجتهد يخطي ويصيب خلافا لبعضهم وكاقوالهم المضطربة في عصمة الانبياء وقول بعضهم الايمان
لا يزيد ولا ينقص وبعضهم يزيد وينقص الى غير ذلك فعلم ان عدم جواز الظن في العقائد انما هو حيث يطلب اليقين كالتوحيد والرسالة و
اذا كان الظن فاسدا كظن المشركين الذين نعى عليهم القرآن اتباع الظن واما اذا افاد الدليل الظني مسئلة اعتقادية جاز تسليمها على
حسب الظن بل وجب ذلك للقطع بان الدليل قد افاد الظن بكونها حقا ولئلا يلزم اهمال كثير من الاحاديث الافراد المروية في الاعتقاديات
وجعل وجودها كعدمها كاحاديث تفصيل احوال القبر والحشر واما في الثالث فلان المسائل التي يتوقف الواجبات عليها قليلة جدا

فعلم ان فائدة الاعتقاديات ليست محصورة في توقف الواجبات عليها بل الاعتقاد مقصود بنفسه لو سلم فنقول هذه المسئلة يدور عليها ابطال مذهب الشيعة فان اول اصولهم ان عليا رضي الله عنه افضل الكل يفرعون عليه انه اشبه الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم فهو الخليفة وان مذهبه هو الحق لا مذهب غيره وان الصحابة ظلموه حيث استخلفوا غيره مع انه افضل واعلم واشجع وان الظالمين غير عدول فلا يصح رواية الحديث عنهم فيبطل كل حديث رواه اهل السنة وهذا هو ترتيبهم في تضليل ضعفاء المسلمين فساده اشد من مفاسد مذهب المعتزلة والجبرية واشباههم فيجب على العلماء الاهتمام بمسئلة الافضلية وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لان الشارح قد تساهل فصار كلامه مزلة الاقدام حتى سمعنا الشيعة يحتجون بعبارته ويزلقون بها كثيرا من طلاب العلم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل وكان السلف كان اصلها للتشبيه قد تستعمل في موارد الظن وهو المراد كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما اعترض عليه بانه مناف لقوله على هذا وجدنا السلف واجيب بان معناه على هذا وجدنا اكثر السلف وكان بعضهم متوقفين فلا منافاة بين كلامي الشارح ولا بين كلامه وما نقل عن بعض السلف ان عليا رض افضل من عثمان رض ويمكن عندي ان يجاب بان المشار اليه بقوله على هذا وجدنا السلف هو تفضيل ابي بكر على علي رضي الله عنهما وهذا التخصيص وان لم يساعده اللفظ لكن يدل عليه ان المبحوث عنه بين اهل السنة والشيعة هو تفضيل احدهما على الآخر حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ابي بكر رض وعمر رض ومحبة الختنين عثمان رض وعلي رض و الختن بفتحتين زوج البنت ودليل توقفهم الاكتفاء بذكر المحبة فيهما من غير تعرض للتفضيل كما في الشيخين وحسبك دليلا على الاهتمام بمسئلة الافضلية انها من علامات السنة والانصاف اصله جعل الشيء نصفين ثم اطلق على الصلح بين الخصمين بقسمة المتاع المتنازع فيه بينهما نصفين ثم اطلق على العدل بين الخصمين انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب اي كثرة الجزاء على اعمال الخير من الدرجات الرفيعة في الجنان وكثرة التقرب الى الرحمن فللتوقف جهة لان كثرة الثواب لا تعرف بالعقل ولذا توقف الامام مالك قيل له اي الناس افضل بعد نبيهم فقال ابو بكر رض وعمر رض بلا شك فقيل له وعثمان رض وعلي رض قال ما ادركت احدا اقتدي به يفضل احدهما على الآخر وكذا توقف امام الحرمين وابو العباس القلانسي وان اريد كثرة ما يعده ذو العقول من الفضائل من متعلقة بقوله يعده فلا لان فضائل علي رض كثيرة جدا من الكمالات العلمية والجهاد والاجتهاد في الطاعة والبلاغة في المواعظ وملازمة النبي صلى الله عليه وسلم في الحضر والسفر وتزوجه بازواج سيدة النساء وابوته الريحانتين وانشعاب طرق الصوفية منه وكثرة ورود الاحاديث في مناقبه وظهور الخوارق عنه وشجاعته و سخاوته الى غير ذلك مما ذكره علماء الحديث ولذا ذهب بعض العلماء الى انه افضل من عثمان رض كالامام ابي بكر بن خزيمة وسفيان الثوري وهو رواية ضعيفة عن الامام ابي حنيفة رح ان قلت ما الحق في هذا المقام قلت قد تقرر ان المبحوث عنه هي الافضلية بمعنى الكثرة الثواب وانها لا تعرف الا باخبار الشارع وان المناقب الظاهرة لا تدل عليها ثم انا نجد دلائل شرعية على ان عثمان رض افضل احدها حديث عبد الله بن عمر رض قال كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل امته بعده ابو بكر رض ثم عمر رض ثم عثمان رض فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره رواه الترمذي وثانيهما نصوص السلف فعن علي رض قال خير الناس في هذه الامة بعد ابي بكر رض عمر الفاروق رض ثم عثمان ذو النورين رض ثم انا رواه الحافظ ابو سعد السمان كما في فصل الخطاب بل حكى ابو منصور البغدادي الاجماع على ان عثمان رض

افضل وعن عبد الله بن عمر رض قال اجمع المهاجرون والانصار على ان خير هذه الامة ابوبكر رض وعمر رض وعثمان رض رواه خيثمة بن سعد وقال الامام النووی فی شرح مسلم الصحیح المشهور تقدیم عثمان علی علی رضی الله عنهما انتهی وفی التعرف اجمع الصوفیة علی تقدیم ابی بکر ثم عمر ثم عثمان ثم علی رضی الله عنهم وذکر القاضی عیاض عن الامام مالك انه رجع عن التوقف الی هذا وحکی القسطلانی عن سفیان الثوری انه رجع عن تفضیل علی رض الی تفضیل عثمان رض فاحفظ هذا التحقیق بقی ههنا بحثان الاول قال بعض المحشین فی کلام الشارح هذا شائبة من الرفض وتعقبه محشی اخر وقال الاعتراف بفضائل علی رضی الله عنه ومناقبه لیس رفضا قلت الاعتراف بمناقبه رکن الایمان لکن لم یکن یخفی علی الشارح ان مراد اهل السنة بالافضلیة اکثریة الثواب فالتردید لیس علی ما ینبغی وقد یزعم ان معنی قوله فلا ان فضائل عثمان رض اکثر ولیس بوجه لان فضائل علی رض اشهر واکثر وسبب ذلك علی ما ذکره بعض الکبار من اهل البیت ان الخوارج والظلمة من بنی امیة کانوا یبالغون فی ذمه وتنقیصه فصار هذا سببا لحرص السلف علی روایة احادیث مناقبه ونشر فضائله ردا علی اعدائه الثانی هل یجوز لاحد ان یحب علیا اکثر من الثلثة مع الاعتقاد بالافضلیة علی الترتیب قال فی الکروری لا باس به وفی الناطقی عن ابی حنیفة قال من قال علی رض احب الی من الجمیع فهو جل وغل ای فاسد وقال بعض الکبراء ان غلب علی قلبك حب احد الاربعة فاستره قلت اراد الحب الغیر الاختیاری والامر بالستر حفظ لادب الشرع ولعل الامام الاعظم انکر علی القائل لتصریحه بذلك وحقق بعضهم ان کان الحب للدین فیجب ان یکون علی ترتیب الافضلیة وان کان لامر اخر کالانتساب الیه فلا باس لکن لا ینبغی افشاء ذلك واما فضل اولادهم فلا شك ان اولاد فاطمة رضی الله عنها افضل للاحادیث وقد یقال فضل غیرهم علی ترتیب فضل ابائهم وفیه نظر لعدم الدلیل الشرعی علیه وَخِلَافَتُهُمْ ای نیابتهم عن رسول الله صلی الله علیه وسلم بحیث یجب علی کافة الامم ای جمیع طوائف المؤمنین من کف اذا منع کان احاطة الجماعة تمنع خروج احدهم الاتباع ای اتباع النائب وفی الکافة احتراز عن القاضی ثَابِتَةٌ عَلٰی هٰذَا التَّرْتِیْبِ ای ترتیب الافضلیة یعنی ان الخلافة بعد رسول الله صلی الله علیه وسلم لابی بکر ثم لعمر رض ثم لعثمان رض ثم لعلی رض وذلك لان الصحابة رضی الله عنهم قد اجتمعوا یوم توفی ماض مجهول من توفاه ای اخذه وقبضه وقد یستعمل معلوما علی ان المیت اخذ نصیبه من الحیٰوة وهذا التاویل محکی عن علی رضی الله عنه رسول الله صلی الله علیه وسلم فی سقیفة بنی ساعدة متعلق باجتمعوا والسقیفة الصفة علی وزن سفینة وهی الموضع المسقف الذی لا جدار له فی جانب او اکثر بمعنی المفعول من سقفت البیت بالفتح اسقفه بالضم اذا جعلت له سقفا وبنو ساعدة قوم من الانصار وانما اجتمعوا لنصب الخلیفة حفظا للدین الاسلام ومخافة اختلال النظام لقلة المومنین وکثرة الکافرین واستقر رأیهم بعد المشاورة والمنازعة بین المهاجرین والانصار علی خلافة ابی بکر رض صحت الروایات فی ان الانصار اجتمعوا فی سقیفتهم یریدون ان یبایعوا سعد بن عبادة الانصاری وکان من اشرافهم فمشی الیهم المهاجرون فقال لهم ابوبکر رض قال النبی صلی الله علیه وسلم الائمة من قریش وقد رضیت لکم احد هذین الرجلین عمر بن الخطاب رض وابا عبیدة بن الجراح رض وبالجملة وکثرت الاصوات حتی قال عمر یا معشر الانصار الستم تعلمون ان رسول الله صلی الله علیه وسلم امر ابابکر یؤم الناس فی الصلوٰة فما لکم تؤخرونه فقالوا معاذ الله ان نؤخره وقال سعد بن عبادة لابی بکر

نحن الوزراء وانتم الامراء فاخذ عمر رض بيد ابى بكر رض فبايعه ثم المهاجرون ثم الانصار وتفصيل هذه القصة فى الصواعق فاجمعوا على ذلك وما قيل ان سعد بن عبادة رض لم يبايع وخرج من المدينة وما روى انهم ازدحموا على بيعة ابى بكر فقتلوه باقدامهم فلم يصح شئ منهما وذكر بعض العلماء ان الاجماع وان كان حجة على الاطلاق لكنه بعد التنقيح والمشاورة اتم واكمل فاجمعوا على ذلك وبايعه مفاعلة من البيع وفى العرف وضع اليد على اليد على قصد العهد والميثاق بعدم المخالفة علىّ على رؤس الاشهاد اى بحضر الشاهدين علانية لا سرا وخفية بعد توقف كان منه اختلفت الروايات فيه على اقوال فاحدها انه بايعه فى الاول فعن ابى سعيد الخدرى رض قال فى حديث السقيفة صعد ابو بكر رض المنبر فنظر فى وجوه القوم فلم ير عليا رض فدعاه فجاء فقال يا ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم اردت ان تفرق المسلمين فقال لا تثريب يا خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعه رواه الحاكم والبيهقى وصححه ابن حبان وانما توقف ساعة لاشتغاله بغسل النبى صلى الله عليه وسلم ثانيها انه بايع بعد ستة اشهر بعد موت فاطمة الزهراء رضى الله عنها وهذا فى صحيح البخارى ومسلم وثالثها وهو الصحيح الجامع بين القولين انه بايعه فى اول الامر ثم تاخر عن صحبته حتى اعاد البيعة بعد ستة اشهر واختلف فى سبب التاخر على اقوال فالاول انه كان مشغولا بخدمة فاطمة رض فانها لم تزل مريضة بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم حزنا عليه والثانى انه كان لم يرض بتاخيره عن المشاورة فعن على انه قال عند البيعة يا ابا بكر انا لنرى انك احق بالخلافة ونعرف فضلك ولكن اخرنا عن المشورة فقال والله ما كنت فيها راغبا ولكن خفت الفتنة رواه الدارقطنى والثالث انه كان مشغولا بجمع القرآن وروى ابن داود ان ابا بكر رض قال اكرهت امارتى قال لا ولكن حلفت لا ارتدى بردائى الا الى الصلوة حتى اجمع القرآن الرابع انه توقف لحزنه على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع علمه ان الامر كفله المهاجرون والانصار و عندى انه لا تناقض بين الوجوه الاربعة بل كان مجموعها سبب التاخر فاحفظها واياك والوساوس الشيطانية ولو لم تكن الخلافة حقا لما اتفق عليه الصحابة لان اجماع الامة على الباطل ممنوع ولا سيما الصحابة الذين هم افضل البشر بعد الانبياء واجاب الروافض بانهم ارتدوا بعد موت النبى صلى الله عليه وسلم الا اربعة نفر ابو ذر وسلمان والمقداد وعلى رضى الله عنهم ونقلوا ذلك عن جعفر الصادق افتراء باطلا ولا يخفى ان من بلغت حماقته بتكفير الصحابة اجمع فليس باهل الخطاب وذكر بعض الاكابر ان الروافض شر من اليهود والنصارى فان اليهود على ان خير الامم اصحاب موسى والنصارى على ان خيرهم اصحاب عيسى والروافض على ان شر الناس اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وقال الامام الرازى نملة وادى النمل اعقل من الرافضى فانها قالت ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون فانها لم تجوز الظلم من اصحاب سليمان عمدا على النمل والروافض يعتقدون الظلم من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم على اهل بيته ولنازعه علىّ كما نازع معاوية رض لانه لم يكن خليفة مع خلافته على فحاربه على رض حتى قتل من الطرفين الوف كثيرة واجيب بانه لم يكن له شوكة زمن ابى بكر رض وهو باطل لان بنى هاشم يومئذ فى غاية العز لقرب عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكثرة اتباعهم وكان ابو بكر رض من بنى تيم وهم اضعف قبيلة من الانصار ولما سمع ابو قحافة ان الناس بايعوا ابنه قال ارضى بذلك بنو عبد مناف قيل نعم قال لا رافع لما وضعت ومن جهالات بعض الروافض انهم يكفرون عليا رض بسكوته عن الخصومة ولا احتج عليه على ابى بكر رض او على خلافة نفسه واذا وصلت الاحتجاج والشهادة بعلى جاز دخول على على الخصم وعلى حق المحتج لو كان فى حقه نص كما زعمت الشيعة فانهم قالوا نص النبى

على ان الخليفة بعده على رضى الله تعالى عنه وهذا باطل لانه لوكان كذلك لم يصح ان يسكت على رضـ عن اظهار النص لان السكوت عن الحق والرضاء بالباطل لا يجوز واجيب بانه خاف عن شرهم وكذلك كلما ارى من اتباع على رضـ الخلفاء الثلثة واعترافه بفضلهم انما كان للتقية وهذا فى غاية البطلان لانه نسبة الذل الى اسد الله الغالب ولو ثبت التقية لارتفع الاعتماد عن اقوالهم وافعالهم وما روى جعفر الصادق انه قال التقية دينى ودين ابائى وانه قال ليس منا من لم يتق فافتراء ولو ثبت الرواية فالمراد الخوف من الله سبحانه وكيف يصح التقية وفى القرآن فلا تخشوا الناس واخشون وكيف يتصور فى حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد مع ان القرآن ناطق فى مواضع كثيرة بمدحهم وانهم خير امة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وانهم طائعون للحق ثم ان ابابكر لما ايس الاياس ناامید شدن مقلوب يئس ولذا لم يقلب ياؤه الفا وقد يزعم ان كلا منهما لغة براسه لان مصدر احدهما الاياس والاخر ياس من حيوته قال ابن عمر رضـ كان سبب موت ابى بكر رضـ وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال جسمه ينقص حتى مات رواه الحاكم دعا عثمان واملى عليه الاملاء خواندن كتاب عهده لعمر رضـ اى الخلافة روى انه شاور جمعا من العظماء المهاجرين والانصار فى عمر رضـ فقالوا ليس فينا مثله فقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابوبكر بن ابى قحافة فى اخر عهده فى الدنيا خارجا عنها وعند اول عهده بالاخرة داخلا فيها حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب انى استخلفت عليكم بعدى عمر بن الخطاب رضـ فاسمعوا له واطيعوه وانى لم ال الله ورسوله ودينه ونفسى واياكم خيرا فان عدل فذلك ظنى فيه وعلمى به وان بدل فلكل امرء ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون والسلام عليكم ورحمة الله رواه الواقدى كما فى الصواعق فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وانما فعل ذلك خوفا من ان يكره ذلك بعض الناس وكان عمر رضـ غضوبا فى دين الله ولا يخاف لومة لائم وامرهم ان يبايعوا بوضع اليد على الصحيفة لمن فى الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلى فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر رضـ ان قلت نقيض الشرط فى مثل هذا الكلام اولى بالجزاء فيدل على انه كره مبايعة عمر رضـ قلت هذا اذا لم يكن فى الكلام نكتة اخرى واما فى هذا الكلام نكات كالاشارة الى ان هذا الامر غير مستور عليه كالرد على من كان يكره عمر رضـ وكتسلية ابى بكر رضـ بانه راض بما فعل وقيل تقدير الكلام وان كان عمر رضـ فبطريق الاولى على حد نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه ولا يبعد عندى ان يكون هذه الكلمة من سهو بعض الرواة او كذبهم فان الثابت ما جاء عن يسار بن حمزة قال لما ثقل ابوبكر رضـ قال يا ايها الناس انى قد عهدت عهدا افترضون به فقالوا رضينا فقال على رضـ لا نرضى الا ان يكون عمر رضـ قال فانه عمر رضـ رواه ابن عساكر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضـ بلفظ المجهول اى صار شهيدا وكان يصلى صلوة الفجر فضربه ابو لؤلؤة المجوسى غلام مغيرة بن شعبة الصحابى بخنجر وذلك لانه شكى الى عمر رضـ عن سيده وقال قد وضع على خراجا ثقيلا فلم يصدقه وقال ان كسبك لا يقصر عن خراجك وكان ابو لؤلؤة حاذقا بكثير من الصناعات فغضب عليه حتى جرحه يوم الاربعاء فمات يوم الاحد وترك الخلافة شورى بالضم المشاورة اى ذات مشاورة بين ستة عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابى وقاص رضى الله عنهم بان يختاروا اصلحهم للخلافة ولم يقصد ان يكون كلهم خلفاء يتشاورون فى الامور كما قيل فان تعدد الخلفاء باطل والجواب بان الشورى يقتضى ان يكون المجموع كلهم كخليفة واحدة فلا تعدد فاسد ايضا لتعاضد الروايات على خلافه وعن انس رضـ قال ارسل عمر رضـ الى ابى طلحة

الانصاری رض قبل ان یموت بساعة فقال کن فی خمسین من الانصار مع هؤلاء النفر اصحاب الشوری فانهم یجتمعون فی بیت فقم علی الباب فلا تترک احدا یدخل علیهم ولا تترکهم یمضی الیوم الثالث حتی یؤمروا احدهم رواه ابن سعد ثم فوض الامر التفویض سپردن خمستهم فاعل التفویض الی عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحکمه لیختار من شاء فاختار هو عثمان رض وبایعه بعد ثلث لیال من موت عمر رض بمحضر من الصحابة فبایعوه وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع والاعیاد مع انه لا یجوز صلوة الجمعة والعید الا خلف الخلیفة او نائبه فکان اجماعا او صرح بالانقیاد والصلوة لان الخوارج خرجوا علیه حتی قتلوه فکان مظنة عدم الاجماع ثم استشهد عثمان رض

وذلک لانه فتح البلاد الکثیرة وقسم الغنائم الوافرة علی الناس حتی صار مساکینهم امراء واختلط بالصحابة اقوام من احداث المسلمین من العرب والعجم فحدث الاهواء المختلفة وکان حلیما رحیما لا یغلظ للناس فاختل نظام الخلافة حتی اجتمع بالمدینة اقوام یتظلمون من عماله ثم بدا لهم ان حاصروا داره وکانت معظم عساکر المسلمین یومئذ الی الثغور فاراد علی والزبیر رضی الله عنهما ومن کان بالمدینة من الصحابة ان یقاتلوهم فنهاهم عثمان رض وقال مالی ادعوکم الی الجنة وتدعوننی الی النار لا اکون اول من سل السیف علی المسلمین فخرج علی رض وهو یقول اللهم تعلم انی من المعذورین ودخل علیه مغیرة بن شعبة الصحابی رض فقال اخرج الی الشام فان بها امیرک معاویة ینصرک فقال لا افارق دار هجرة النبی صلی الله علیه وسلم ودخل علیه الحسن بن علی رض فقال یا امیر المومنین ایذن لنا حتی ندفع هذا القوم عنک بالسیف قال یا ابن اخی ارجع واجلس فی بیتک حتی یاتی الله بامره فلا حاجة الی سفک الدماء وکان غلمانه جمعا عظیما فاخذوا الاسلحة یریدون القتال فقال من القی سلاحه فهو حر وقال رایت النبی صلی الله علیه وسلم فی المنام یقول یا عثمان ان قاتلتهم نصرت وان لم تقاتل افطرت اللیلة عندنا وانا احب ان افطر مع رسول الله صلی الله علیه وسلم فاصبح صائما وامر علی رض الحسن والحسین ان یحفظا باب داره فوثب بعض البغاة علی جدار الدار فدخلوا علیه وهو یقرء القران والمصحف فی حجره فذبحوه ظلما بین عصر الجمعة ومغربها واخبر علی بذلک فجاء ولطم الحسن والحسین رضی الله عنهما فقالا حفظنا باب داره ومالنا من علم بما وراءها وبالجملة صبر عثمان علی الشهادة ونهی الصحابة رض عن القتال فهم معذورون فی ترک القتال وکان مدة الحصار اثنین وعشرین یوما هذا ملخص روایات الباب والله اعلم بالصواب وترک الامر مهملا ای لم یفوض الخلافة الی احد فاجتمع کبار المهاجرین هم الذین ارتحلوا من اوطانهم الی رسول الله صلی الله علیه وسلم بمدینة سموا مهاجرین لهجرهم الوطن والانصار هم اهل المدینة نصروا النبی صلی الله علیه وسلم باموالهم ونفوسهم علی علی والتمسوا منه قبول الخلافة یرید انه کان کارها لها وهکذا کانت الصحابة رض زاهدین عن الدنیا ومار وی انه قال الان رجع الحق الی اهله فموضوع وبایعوه لما کان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة واعلم ان بعض الناس یزعم ان خلافة علی رض لم تثبت بالاجماع لان بعض الصحابة رض خالفوه وحاربوه واجیب بوجوه احدها وهو الحق ان صحة الخلافة غیر محتاجة الی الاجماع بل یکفی بیعة بعض اهل الحل والعقد حتی قیل یکفی الواحد منهم وقد بایع علیا الوف المهاجرین والانصار وثانیها ان اهل الاجماع هم اهل الاجتهاد الذین لیس فیهم فسق وبدعة فلا یکون البغاة من اهله وهذه کلمة تشبه کلمات الروافض فان المذهب عندنا ان اصحاب الجمل والصفین عدول لانهم اما مجتهدون واما مقلدون لهم وثالثها ما ذکره الشارح بقوله وما وقع من

المخالفات والمحاربات من عائشة رضـ وطلحة والزبير ثم معاوية رضي الله عنهم لم يكن عن نزاع في خلافته بل كان المحاربون يسلمون خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد من معاوية خصه بالذكر لان حربه اشهر من حرب الباقين والخطا هو الاستعجال في طلب قصاص عثمان رضـ زعمًا ان التاخير يوجب جرأة العوام على الاكابر وكثيرا ما يفوت المطلوب وتفصيل هذه القصة على ما ثبت عند اهل الحديث ان قوما من الصحابة رضـ طلبوا من علي رضـ ان يقتص من قتلة عثمان رضـ وكان القتلة ممن بايع عليا رضـ واتبعه كان اشدهم طلبا لذلك عائشة رضـ وتوقف علي رضـ الى ان يستقر امر الخلافة فان البغاة كانوا جمعًا عظيما نحو اربعة آلاف بل قيل نحو عشرين الفا والجمع بين الروايتين انهم ازدادوا شيئا فشيئا فسخطت عائشة رضـ وخرجت الى بصرة وقالت لا اقيم بمدينة حتى يقتص من البغاة فتبعها جمع من الصحابة رضـ تكريما لها وخرج علي رضـ خلفها يطلب منها الرجوع فابت حتى بلغت البصرة فنشأ النزاع بين الفريقين الى ان وقع الحرب فقتل طلحة والزبير رضي الله عنهما وعقر جمل عائشة رضـ وقتل حولها قوم كثير لا يتركون الجمل حماية لحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذا يسمى حرب الجمل وكان الظفر لعلي رضـ فامر محمد بن ابي بكر رضـ ان يذهب بعائشة رضـ الى المدينة ثم جمع معاوية رضـ العساكر وكان من اقارب عثمان رضـ فوقع الحرب بصفين بكسرتين وتشديد الفاء وهو موضع على شط الفرات ويسمى حرب صفين فاستمر القتال اياما كثيرة حتى وقع صلح ثم ان اهل القبلة في تلك الحروب على مذاهب فمذهب الهشامية من المعتزلة ان الكل كذب ونعم المذهب هذا لولا تواتر الاخبار بها وذهب العمرية والواصلية من المعتزلة الى ان الفريقين فاسقان حتى قال واصل بن عطاء لو شهد الجميع على باقة بقل لم اقبل شهادتهم وذهب الخوارج الى ان الفريقين كافران وذهب الروافض الى ان من قاتل عليا رضـ فهو كافر وقال اهل السنة كان الحق مع علي رضـ وان من حاربه مخطئ في الاجتهاد فهو معذور وان كلا من الفريقين عادل صالح ولا يجوز الطعن في احد منهم للاحاديث المشهورة في مدح الصحابة رضـ والنهي عن سبهم وهذا هو الحق فماذا بعد الحق الا الضلال ومعاوية رضـ هو ابو عبد الرحمن بن ابي سفيان بن حرب بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف اسلم يوم فتح مكة وقال بعضهم اسلم قبله ولكن كتم اسلامه خوفا من ابيه وكانت اخته ام حبيبة رضـ زوج النبي صلى الله عليه وسلم وكان صاحب رواية في الحديث ومجتهدا في الفقه حليما جوادا شديد المعرفة بقوانين السلطنة ولاه عمر بن الخطاب رضي الله عنه الشام واقره عثمان رضـ ثم استقل بالملك بعد تسليم الحسن بن علي رضي الله عنهما الخلافة اليه فولي الشام اربعين سنة نيابة واستقلالا ومات في رجب سنة ستين وهو ابن ثمان وتسعين سنة وكان عنده رداء النبي صلى الله عليه وسلم وشعره وظفره فقال كفنوني في ردائه واجعلوا شعره وظفره في مقلتي ومناخري وفمي وخلوا بيني وبين ارحم الراحمين رضي الله تعالى عنه وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة اي خلافة الصحابة رضـ وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة زعم الشيعة ان النبي صلى الله عليه وسلم نص على ان الامام بعده علي رضي الله عنه وهو افتراء عندنا وذهب بعض اصحابنا الى انه نص على خلافة ابي بكر رضي الله عنه وعن محمد بن الزبير رضـ قال قلت للحسن البصري اشفني مما اختلف فيه الناس هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر رضـ قال او في ذلك شك والله الذي لا اله الا هو لقد استخلفه رواه ابن عساكر وقال جمهور اهل السنة لم يستخلف احدا وعن علي رضـ قيل له الا تستخلف فقال ما استخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستخلف رواه الحاكم وصححه والجمع انه يوجد في الاحاديث تصريحات واشارات كثيرة في حقية خلافته ولكن النبي صلى الله عليه وسلم لم يحمل الناس على بيعته كما حملهم ابو بكر رضـ على بيعة عمر رضـ فاعتمد المثبتون الاول ونظر النفاة الى

الثاني ولكن لا يخفى ان تلك التصريحات ادلة صحيحة كافية على صحة خلافته وايراد الاسولة والاجوبة من الطرفين مذكور في المطولات كالمواقف والمقاصد بل قد افرد العلماء هذا البحث بالمولفات كالصواعق والنواقض والخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم ثلثون سنة ثم بعدها ملك بالضم والسكون بادشاهى وامارة بالكسر اميرشدن والفرق ان الخلافة نيابة الرسول صلى الله عليه وسلم والملك والامارة هو السلطنة اعم من ان يكون نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم ام لا لقوله عليه الصلوة والسلام الخلافة ثلثون سنة ثم تصير اى الخلافة ملكا بالضم عضوضا العض گزيدن والعضوض نعت منه اى تصير الخلافة سلطنة ظالمة فشبه الظالم بالسباع ووصف الملك بوصف مالكه مجازا والحديث رواه احمد والترمذي وابو داود وابن حبان وصحح عن سفينة مرفوعا الخلافة ثلثون عاما ثم يكون بعد ذلك الملك وفي رواية الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تكون ملكا عضوضا وقد استشهد على رضى الله عنه على راس ثلثين سنة اى نهايتها من وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا تقريب والتحقيق انه كان بعد على رض نحو ستة اشهر باقية من ثلثين سنة وهى مدة خلافة الحسن بن على رضى الله عنهما وكان كمال ثلثين عند تسليم الحسن رض الخلافة الى معاوية رض وذكر بعضهم ان خلافة ابى بكر رض سنتان وثلثة اشهر وعمر رض عشر سنين وستة اشهر وعثمان رض اثنتا عشر سنة الا عدة ايام وعلى رض اربع سنين وتسعة اشهر وكان سبب شهادته انه اجتمع ثلثة من الخوارج وقالوا هاجت الفتن من على رض ومعاوية رض وعمرو بن العاص رض فلنقتلهم فاختار عبد الرحمن بن ملجم عليا رض واختار برك بن عبد الله معاوية رض واختار عمرو بن بكر عمرو بن العاص رض وتواعدوا ليلة واحدة فاصاب عبد الرحمن عليا رض وهو خارج الى صلوة الفجر فقتله واصاب برك بن عبد الله معاوية رض فضربه بالسيف على عجزه فاخذوه فخلاه معاوية رض لما كان حليما صبورا وانقطع ازالد ونسله ولم يصب عمرو بن بكر عمرو بن العاص لانه كان مريضا لم يخرج الى الصلوة واستخلف غيره فقتل خليفته ثم معاوية رض ومن بعده لا يكونوا خلفاء بل ملوكا وامراء لانهم بعد ثلثين وهذا اى انتهاء الخلافة على ثلثين سنة مشكل لان اهل الحل والعقد اى المجتهدين والحل كشادن والعقد بستن والمجتهد صاحب التجويز والمنع ومن فسر اهل الحل والعقد باهل مكة ومدينة فلم يصب قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية هم سبعة وثلثون من نسل عبد الله بن عباس رض عم النبي صلى الله عليه وسلم وبعض المروانية وهم عشرة من نسل مروان بن الحكم بن ابى العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد المناف والحاصل ان السلف كانوا يصلون مع هؤلاء الجمع والاعياد ويتولون باذنهم القضاء ويغزون فى ركابهم ويحرمون الخروج عليهم ويعتقدونهم خلفاء مع انهم بعد ثلثين سنة كعمر بن عبد العزيز مثلا ابن مروان بن الحكم وهو خامس الخلفاء الراشدين صاحب الحديث والاجتهاد والتقوى والعدل والكرامات والمناقب الرفيعة توفى يوم الجمعة فى اواخر رجب سنة احدى ومائة ولا يخفى ان اطلاق العباسية وتقييد المروانية بالبعض مبنى على اشتهار العباسية فى الالسنة بلقب الخلافة والا فحالهم كحال المروانية من صلاح بعض وفساد بعض وكذا حال اهل الحل والعقد فى اتباع الفريقين على السواء وتفصيل الخلفاء والملوك ان اولهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر رض ثم عمر رض ثم عثمان رض ثم على رض ثم الحسن رض الى ثلثين سنة ثم معاوية رض نحو عشرين سنة ثم يزيد ثلث سنين ونصفا ثم ابنه معوية اربعين يوما وكان رجلا صالحا ولكن عزل نفسه ومات ثم مروان بن الحكم تسعة اشهر ثم ابنه عبد الملك احدى وعشرين سنة ثم ابنه وليد نحو عشر سنين ثم اخوه سليمان بن عبد الملك نحو ثلث سنين ثم عمر بن عبد العزيز سنتين وثلثة اشهر ثم يزيد بن عبد الملك اربعا ثم هشام بن عبد الملك عشرين ثم الوليد بن يزيد بن عبد الملك سنة وشهرين ثم يزيد

ابن الوليد خمسة اشهر ثم ابراهيم[٥] بن الوليد اربعة اشهر ثم مروان[٦] بن محمد بن مروان بن الحكم نحو خمس سنين وانقضى به دولة المروانية ثم قام
العباسيون فاولهم عبد الله الملقب بالسفاح[٧] بن محمد بن علی بن عبد الله بن عباس اربع سنين ثم اخوه المنصور[٨] اثنين وعشرين سنة ثم
محمد[٩] بن عبد الله الملقب بالمهدی عشر سنين وكان من الصلحاء ثم ابنه الهادی موسی سنة ثم هارون[١٠] الرشيد ثلثا وعشرين ثم ابنه الامين[١١]
ثم اخوه المامون[١٢] الفلسفی عشرين ثم اخوه المعتصم[١٣] بالله تسعا ثم ابنه هارون[١٤] الواثق بالله ستا ثم اخوه جعفر[١٥] المتوكل على الله اربعة عشر ثم
محمد[١٦] المنتصر بالله ستة اشهر ثم احمد المستعين[١٧] بالله بن المتوكل ثم محمد[١٨] المعتز بالله اربعا ثم محمد[١٩] المهتدی بالله سنة واحدة ثم احمد[٢٠] المعتمد
على الله بن المتوكل عشرين سنة ثم احمد[٢١] المعتضد بالله نحو عشرة ثم علی[٢٢] المكتفی بالله ست سنين ثم اخوه جعفر[٢٣] المقتدر بالله اربعا و
عشرين ثم محمد[٢٤] القاهر بالله سنة ونصفا ثم احمد[٢٥] الراضی بالله ست سنين ثم ابراهيم[٢٦] المتقی لله ثلثا ثم عبد الله[٢٧] المستكفی بالله سنة واربعة
اشهر ثم المطيع[٢٨] لله احدی وعشرين سنة ثم عبد[٢٩] الكريم الطائع لله سبعة عشر ثم القادر[٣٠] بالله احدی واربعين ثم القائم[٣١] بامر الله نحو خمس واربعين ثم
المقتدی[٣٢] بامر الله نحو عشرين ثم المستظهر[٣٣] بالله خمسا وعشرين ثم المسترشد[٣٤] بالله سبعة عشر ثم الراشد[٣٥] بالله نحو سنة ثم المقتفی[٣٦] لامر الله
خمسا وثلثين ثم المستنجد[٣٧] بالله عشرا ثم المستضیء[٣٨] بامر الله باربع سنين ثم الناصر[٣٩] لدين الله سبعا واربعين ثم ابنه الظاهر[٤٠] بالله نحو ثلثة عشر
ثم ابنه المستنصر بالله نحو ثلثة عشر ثم المستعصم[٤٢] بالله نحو اثنی عشر فخرج التتار وهم كفار الترك فقتلوه فی بغداد ثم قتلوا من المسلمين
ذكورهم واناثهم وصبيانهم فی بلاد المسلمين ما لا يحصی تمت دولة العباسية ومن العجائب ان كل سادس منهم خلع عن الخلافة او قتل
والسادس الاول حسن بن علی وتمام قصص هؤلاء فی تاريخ الخلفاء للسيوطی ولعل المراد من الحديث ان الخلافة الكاملة التی لا يشوبها
شیء من المخالفة ای مخالفة الخليفة الحق وميل عن المتابعة ای اعتراض عن متابعة النبی صلی الله عليه وسلم فی الزهد وكمال التقوی وقيل
معناه مخالفة الناس الخليفة وميلهم عن متابعة واورد عليه ان هذا لم يوجد الا فی الشيخين تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا
تكون ومما يدل علی ان الخلافة لم تنقطع علی ثلثين قوله عليه الصلوة والسلام لا يزال الدين قائما حتی يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم
من قريش رواه احمد ومسلم ان قلت هذا قدح عظيم فی معاوية رض لانه اول من كان ملكا بعد ثلثين واهل السنة لا يجوزون قدحه قلت
لاهل الخير مراتب بعضها فوق بعض وكل مرتبة منها يكون محل قدح بالنسبة الی التی فوقها وكان الامام الغزالی بعد ما اخذ فی التصوف
يتاسف علی ما مضی من عمره فی التصنيف حتی الفقه ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين وفسر بعض الكبراء قوله عليه الصلوة والسلام
انی لاستغفر الله فی اليوم اكثر من سبعين مرة بانه كان دائم الترقی وكلما كان يترقی الی مرتبة استغفر عن المرتبة التی قبلها واذا تقرر ذلك
فنقول كان الخلفاء الراشدون لم يتوسعوا فی المباحات وكان سيرتهم سيرة النبی صلی الله عليه وسلم فی الصبر علی ضيق العيش والجهد فی الانصاف
والاتقاء عن مقتضيات الطبائع البشرية واما معاوية رض فهو وان لم يرتكب منكرا لكنه توسع فی المباحات ولم يكن فی درجة الخلفاء الراشدين
فی اداء حقوق الخلافة لكن عدم المساواة بهم لا يوجب قدحا فيه ومما يدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام اول من يثلم سنتی رجل من
بنی امية يقال له يزيد كما فی الصواعق ثم الاجماع علی ان نصب الامام واجب اراد اجماع اهل السنة والشيعة والمعتزلة لا اهل السنة
فقط بدليل قوله انما الخلاف ولا الفرق كلها لان الخوارج لا يوجبونه وهم فی ذلك علی ثلث فرق الفرقة الاولی من لم يوجبه مطلقا مستدلين

بوجوه احدها ان فيه الفتن وسفك الدماء اجيب بان مضار النصب اعظم من مضار الترك وفي المثل لولا السلطان لاكل بعض الناس بعضا ثانيها ان الوصول الى السلطان متعسر فكيف الانتفاع به اجيب بان شيوع سياسته كاف وثالثها انا نرى اهل البوادي والجبال ينتظم امورهم بلا امام واجيب بالمنع بل هم كلاب وذياب يعض بعضهم بعضا على ان لكل قوم منهم رئيسا ينتظم امرهم رابعها ان للامامة شروطا قلما توجد في كل عصر بل لا توجد فيلزم ترك الواجب اجيب بان الواجب نصب من جمع الشروط ومع فقده لا وجوب فلا ترك واجب الاحسن ان يقال ان لم يوجد جامع الكل نصب جامع الاكثر الفرقة الثانية قالت نصب واجب عند سكون الفتن لا عند هيجانها لعسر اجتماع الناس على الامام في الفتن اجيب بان الامر بالعكس لان الطبائع حينئذ ترغب فيمن يسكن الفتن الفرقة الثالثة زعمت الوجوب وقت الفتن لا وقت الامن لعدم الحاجة اجيب بان الامن التام بلا امام محال عادي ولو سلم فيجب نصب مخافة ان يقع الفتن فلا يكون لها مانع ومسكن وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى وهذا قول الشيعة الامامية والاسماعيلية فاحتجوا بان نصب لطف بالامة واللطف واجب على الله سبحانه لان تركه بخل واجيب اولا بانه لا يجب على الله شيء اذ لا حاكم عليه وثانيا بان اللطف هو الامام الظاهر فان الخفي خال عن فوائد الامامة فيلزم ترك الواجب عنه تعالى على مذهبكم من ان الامام هو المهدي الخفي او على الخلق بدليل سمعي وهذا عند اهل السنة او على الخلق بدليل عقلي وهذا مذهب المعتزلة والزيدية مستدلين بان الامام لطف يحمل الامة على الخير ويزجرهم عن الشر وكل ما كان كذلك فهو واجب على الله تعالى ودفع بانه لو وجب على الله تعالى لم يخل الزمان عن الامام واللازم باطل وايضا قد ثبت انه لا يجب على الله تعالى شيء والمذهب اي مذهب اهل السنة على ان اللام للعهد او على ان ما سواه ليس بمذهب انه يجب على الخلق سمعا وقد ذكره الشارح عليه ثلثة ادلة فقال لقوله عليه الصلوة والسلام من مات ولم يعرف امام زمانه سواء كان في زمانه امام ولم يعرفه او لم يكن في زمانه امام اصلا فقد مات ميتة جاهلية بالاضافة والميتة بالكسر مصدر للنوع والجاهلية هي الحالة التي كان الناس عليها قبل الاسلام اي مات مثل موت اهل الجاهلية وفيه تشديد عظيم ويجب ان يخص بمن يمكنه النصب والبيعة ويتساهل فيه والحديث في صحيح مسلم عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات بغير امام مات ميتة جاهلية وفي رواية المسلم ايضا مرفوعا من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم نصب الامام مخافة ان يتفرق اجتماع المسلمين ويختل نظام الدين حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام من الخلفاء الراشدين ومن بعدهم وهذا اجماع على كون النصب من المهمات ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه على نصب الامام وقد تقرر في اصول الفقه ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب كما اشار اليه الى التوقف بقوله وَالْمُسْلِمُوْنَ لَا بُدَّ لَهُمْ مِنْ إِمَامٍ يَقُوْمُ بِتَنْفِيْذِ أَحْكَامِهِمْ المشروعة اي اجرائها والباء للتعدية وَإِقَامَةِ حُدُوْدِهِمْ اي ما فرض على فساقهم من حد الزنا والخمر والقذف وَسَدِّ ثُغُوْرِهِمْ السد المنع والثغور بالضم جمع ثغر اي اطراف دار الاسلام الملاصقة بدار الحرب اراد بسدها حفظها بالحصون والجيوش لمنع الكفار وَتَجْهِيْزِ جُيُوْشِهِمْ التجهيز اعطاء ولك المسافر ما يحتاج اليه منه تجهيز البنات عند الزفاف وَاَخْذِ صَدَقَاتِهِمْ زكوة النصاب والعشر والخراج توخذ من اغنيائهم وتقسم على فقرائهم وَقَهْرِ الْمُتَغَلِّبَةِ اي الغالبين بلا حق من الظلمة والغاصبين وَالْمُتَلَصِّصَةِ اي السارقين المبالغين في السرقة وَقُطَّاعِ الطَّرِيْقِ بالضم والتشديد اي من يرصد الطريق

للنجب وَاِقَامَةِ الجُمَعِ وَالاَعْيَادِ وهى من اعظم شعائر الاسلام وَقَطْعِ المُنَازَعَاتِ الوَاقِعَةِ بَيْنَ العِبَادِ وَقَبُوْلِ الشَّهَادَاتِ القَائِمَةِ عَلَى الحُقُوْقِ ان قلت القطع والقبول يتحققان من الحكم ايضا قلت قد لا يتحققان منه كما فى الحدود والقصاص فلا بد فيهما من الامام اونائبه وايضا الطبائع مجبولة على التمرد فلا ينقطع قطع الحكم وقبوله لعدم القهر وَتَزْوِيْجِ الصِّغَارِ جمع صغير وَالصَّغَائِرِ جمع صغيرة اَلَّذِيْنَ لَا اَوْلِيَاءَ لَهُمْ اى ليس لهم من الاقارب من يلى امرهم وذلك لانه لا ينفق المال على ذلك الا صاحب بيت المال وَقِسْمَةِ الغَنَائِمِ وذلك لان الطمع لا ينقطع الا بمنع من له قهر ونحو ذلك من الامور التى لا يتولاها آحاد الامة وقد اطنب المصنف بما لا يناسب المختصر تنبيها على الاهتمام بنصب الامام وارشادا للائمة الى ما يجب عليهم فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذى شوكة اى سياسة وغلبة فى كل ناحية طرف من الارض بان يكون فى بخارا امام وفى سمرقند امام آخر ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة على جميع بلاد الاسلام قلنا لانه اى الاكتفاء يؤدى الى منازعات ومخاصمات مفضية الى فضاء رسانيدن الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد فى زماننا هذا من المحاربات بين ملوك الاسلام ولا يخفى ان نصب من يملك بلاد الاسلام كلها مشكل وكنت اتعجب منه حتى رايت فى المواقف انه لا يجوز العقد لامامين فى ارض متضايقة الاقطار واما فى ارض وسيعة بحيث لا يسع الواحد تدبيرها فهو محل الاجتهاد انتهى واظن ان الجواز ارجح فان قيل فليكتف امر مجهول بذى شوكة له الرياسة العامة اماما كان اى موصوفا بصفات الامامة كالقرشى العاقل السائس اوغير امام كالامير الذى ليس بقرشى فان انتظام الامر يحصل بذلك كما فى عهد الاتراك جمع تُرک بالضم وهم قوم عظيم فى الاقليم الشمالى من الارض من اولاد ترك بن يافث بن نوح عليه السلام وكانوا من اشد الكفار عداوة للمسلمين وقد تغلبوا فى المائة السادسة على بلاد الاسلام فقتلوا من المسلمين ما لا يحصى بما وراء النهر وبغداد ونيسابور وغيرها ثم ملكوها دهرا ثم اسلم ملكهم غازان فاسلموا وملكوا بعد الاسلام وهم او من نسل الترك ملوك ما وراء النهر وقوم جغتا الذين ملكوا الهند وقطعوا عنها الكفر ومراد الشارح الاتراك المسلمون قلنا نعم يحصل بعض النظام فى امر الدنيا كدفع قطاع الطريق والسارقين والمتغلبين لكن يختل امر الدين لان الملك ان لم يكن موصوفا بشرائط الامامة لم ينفذ الاحكام الشرعية منه سيما اذا كان جاهلا بها وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصى الامة كلهم لتركهم الواجب ويكون ميتتهم ميتة جاهلية وهذا باطل لان الامة لا تجتمع على الضلالة ولا يخفى ان هذا السوال لا ورود له بعد ما قرر من قبل ان المراد الخلافة الكاملة ولكن اورده ليذكر عنه جوابا ثانيا غير الذى مر ذكره قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة واما الخلافة المطلقة فلا حد لها ولو سلم فلعل دور الخلافة اى زمانها ينقضى بثلثين دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم وهذا بان يكون الامام صاحب الرياسة على المسلمين سواء كان على سنة الخلفاء الراشدين ام لا وهذا مما يساعده اللغة فان الامام كل من يقتدى به سواء كان على طريقة محمودة او مذمومة لقوله تعالى وجعلناهم ائمة يدعون الى النار والخليفة من يكون نائبا خلف النبى فلا بد ان يمشى خلفه على طريقه لكن هذا الاصطلاح اى كون الامامة اعم من الخلافة مما لم نجده للقوم من اهل السنة او من المتكلمين كلهم بل من الشيعة من يعكس هذا الاصطلاح ويزعم ان الخليفة اعم فان الخليفة عندهم السلطان عادلا كان او ظالما والامام احد الائمة الاثنى عشر ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلثة فيعبرون عنهم بالخليفة الاول والثانى والثالث والعجب مما كتب بعض الفضلاء على الهوامش يقولون اى لا يعتقدون

دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل اذ ليس بعدهم خلافة لا كاملة لانقضاء ثلثين سنة ولا ناقصة اذ لم يوجد بعدهم قرشي يكون له الرياسة العامة على بلاد الاسلام ونصب غير القرشي لا يجوز فيلزم ان تعصي الامة كلها بترك نصب الامام واجيب بانهم لم يتركوه عن اختيار بل عن اضطرار والوعيد على الترك الاختياري فلا اشكال وقد يجاب بان المراد بالامام في الحديث هو النبي صلى الله عليه وسلم **ثم ينبغي**

أَنْ يَكُوْنَ الْإِمَامُ ظَاهِرًا اليرجع بلفظ المجهول اليه في المهمات فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام **لَا مُخْتَفِيًا** عن اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء عطف على الاعداء ومن بيانية والاستيلاء الغلبة **وَلَا مُنْتَظَرًا خُرُوْجُهٗ** نعت مختفيا اسم مفعول وخروجه مفعول لم يذكر فاعله وقد يزعم انه اسم فاعل وخروجه منصوب **عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشرو الفساد** اي اصوله **وانحلال** نظام **اهل الظلم والعناد** الانحلال بالحاء المهملة الزوال والمقصود الشيعة حيث قالوا امام هذا الزمان هو محمد المهدي وهو مختف لفساد الزمان والى تفصيله اشار بقوله **لا كما زعمت الشيعة** خصوصا **الامامية** منهم فان الشيعة اقسام منهم الزراهية قالوا الخليفة بعد علي رض ابنه محمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم الخلفاء العباسية ومنهم الجارودية قالوا الامامة بعد الحسن الحسين رضي الله عنهما شورى في اولادهما فكل من خرج بالسيف منهم فهو امام ومنهم المنصورية ساقوا الامامة الى الامام محمد الباقر ثم الى رئيسهم ابي منصور العجلي الذي يذكره الشارح **مذهب الامامية** خاصة **ان الامام الحق** مفعول زعمت او بدل عن ما زعمت **بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي** رضي الله عنه لا يحصى مناقبه واولاده خمس وثلثون والذكور منهم تسعة عشر واهل العقب من ابنائه خمس الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية وابو القاسم عمر وابو الفضل عباس واولاده من فاطمة رضي الله عنها الحسنان وزينب وام كلثوم رضي الله عنهم **ثم ابنه الحسن** ابو محمد الزاهد الجواد الحليم صاحب الوقار والحشمة مشى من مدينة الى مكة عشرين حجة والنجائب معه وخرج من ماله مرتين وانفق نصف ماله ثلث مرات ومن اعظم مناقبه تسليم الخلافة حفظا للدماء مع ما كان معه من عساكر كالجبال في الصواعق سمته زوجته جعدة بنت قيس بامر يزيد بن معاوية .... ومن نسب ذلك الى معاوية رضي الله عنه فقد اخطأ مات سنة تسع واربعين او سنة خمسين وعمره سبع واربعون سنة فمع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع سنين ثم مع ابيه ثلثين ثم في الخلافة ستة اشهر ثم بالمدينة بقية العمر ودفن بالبقيع وعقبه من ولديه الحسن المثنى بن الحسن بن علي وزيد بن الحسن بن علي رضي الله عنهم وكان للحسن المثنى خمس بنين عبد الله وابراهيم والحسن المثلث وجعفر وداؤد رضي الله عنهم وزعمت الشيعة ان الحسن رضي الله عنه بن علي رضي الله عنه لا عقب له وان الحجاج استأصلهم وهذا كذب محض **ثم اخوه الحسين** ابو عبد الله استشهد يوم الجمعة عاشر المحرم سنة احدى وستين عند شط الفرات بقرب كوفة وله ست وخمسون سنة واشهر واسودت السماء يومئذ وامطرت دما وابتلى الذين حاربوه باصناف من البلاء والموت القبيح وكان متولي الحرب عبيد الله بن زياد امير الكوفة وصاحب العسكر عمر بن سعد في ستة آلاف ومباشر القتل شمر وسنان بن انس النخعي ثم ان قوما من المسلمين ارادوا الانتقام منهم فبايعوا المختار بن ابي عبيد فملكوا الكوفة وحاربوا عبيد الله بن زياد بالموصل على شط الفرات يوم عاشوراء فقتلوه سنة تسع وتسعين ولما قتل جاءت حية فطفقت تدخل فمه وانفه في مجمع عظيم من الناس حتى فعلت ذلك مرات وقتلوا عمر بن سعد وشمر اقبح القتل وكذلك اكثر اصحابهم ولكن المختار اخبر

بعد ذلك بانه صاحب الوحی فحاربه مصعب بن زبیر بن العوام فقتله وکان للحسینؓ اربعة ابناء علی الاصغر وعلی الاکبر وعبد الله المستشهدان
بکربلاء وجعفر مات صغیرا ثم ابنه علی زین العابدین هو علی الاصغر التابعی المدنی صاحب الحدیث الکثیر والزهد والورع یکنی ابا محمد وابا
الحسن وابابکر ویلقب زین العابدین لکثرة عبادته وخشوعه وبکائه خوفا من الله سبحانه اذا توضأ اصفر لونه وارتعش اعضاؤه فسئل فقال
الا تدرون من اقف بین یدیه وکان یصلی فی الیوم واللیلة الف رکعة ووقع حریق فی البیت وهو ساجد فناداه الناس فلم یرفع راسه ثم سئل
عنه فقال اشغلتنی نار الاخرة وعن جابرؓ قال کنت جالسا عند النبی صلی الله علیه وسلم والحسین فی حجره فقال یا جابر یولد له ولد اسمه علی اذا کان
یوم القیمة نادی منادی لیقم سید العارفین فیقوم ولده ثم یولد له ولد اسمه محمد فان ادرکته یا جابر فاقرأه منی السلام رواه ابن المدینی
امه شهربانو بنت یزدجرد بن شهریار بن شیرویه بن پرویز بن هرمز بن نوشیروان المشهور بالعدل جاءت فی السبی حین فتحت الصحابةؓ
فارس وکانت ولادته لسنتین بقیتا من خلافة علیؓ وقیل سنة ثلث وثلثین وقیل سنة خمسین وکان له یوم کربلاء نحو اثنین او عشرین
سنة ولم یقاتل لانه کان مریضا وتوفی سنة اربع وتسعین وقیل سنتین وتسعین ویحکی ان الولید بن عبد الملک احد الملوک المروانیة سمه
ودفن بالبقیع فی قبر عمه الحسنؓ وهکذا یفعل بالبقیع لشرف المقام وضیقه وخلف احد عشر ابنا وتسع بنات وقیل اربعا ثم ابنه محمد الباقر
هو ابو جعفر المدنی التابعی الفقیه العارف بالله لقب بالباقر لانه بقر العلم ای شقه فعرف خفایاه او لانه تبقر فی العلم ای توسع بلغه جابر سلام النبی
صلی الله علیه وسلم مات سنة اربع عشرة ومائة وقیل ثمانی عشرة وکان عمره ثمانی وخمسین سنة کما فی تاریخ البخاری ودفن فی قبر الحسن بن علیؓ و
خلف ست بنین وثلث بنات ثم ابنه جعفر الصادق هو ابو عبد الله المدنی العلامة الصوفی الفقیه المحدث المجاهد فی صدق المقال وامه
ام فروة بنت القاسم الفقیه بن محمد بن ابی بکر الصدیق رضی الله عنه ولد سنة ثمانین بالمدینة وتوفی بالمدینة سنة ثمان واربعین ومائة ودفن
فی قبر الحسن بن علی رضی الله تعالی عنهم ومن فوائده من حزنه امر فقال خمس مرات ربنا انجاه الله من الحزن واعطاه ما اراد وطلب منه ابو مسلم
الخراسانی ان یختار الخلافة فلم یفعل حتی جعل ابو مسلم الخلافة فی ال عباس ثم ابنه موسی الکاظم یکنی ابا ابراهیم وابا الحسن ویلقب بالعبد الصالح
وبالکاظم لکظمه الغیظ وکان یسجد سجدة بعد الطلوع الی الاستواء وکان یبلغه عن رجل انه یؤذیه بلسانه فیبعث الیه الف دینار وکان یسکن المدینة
حتی طلبه بعض الملوک العباسیة الی بغداد فمات هناک یوم الجمعة لخمس مضین من رجب سنة ثلث وثلاثین ومائة وعمره اربع وخمسون سنة
فی الفصول کان له سبعة وثلاثون ولدا ما بین ذکر وانثی ودفن بالمدینة السلام التی هی البغداد الغربی علی الساحل الغربی من دجلة واولاده تسع
وخمس وعقبه من اربعة عشر رجلا ثم ابنه علی الرضا هو ابو الحسن علی الملقب بالرضاء لانه رضی به الموافق والمخالف ولد بالمدینة یوم الخمیس الحادی
عشر من ربیع الاول سنة ثلث وخمسین ومائة وقیل غیر ذلک وهذا بارض طوس دفن فی قبة هارون الرشید وقد عرف الخلیفة مامون العباسی
قدره وعظمه وطلبه الی خراسان وسلم الیه الخلافة وخطب باسمه وزوجه احد بناته ولکنه لم یباشر الخلافة ویقال سمه مامون بعد ذلک ولم یصلح و
من کلامه للحسنة کفلان من الثواب وللسیئة ضعفان من العذاب ثم ابنه محمد التقی هو ابو جعفر الثانی الملقب بالجواد والتقی ولا عقب للرضاء الامنه
توفی سنة عشرین ومائتین وله خمس وعشرون سنة ودفن ببغداد عند جده الکاظم وخلف ثلث بنین واربع بنات ثم ابنه علی النقی هو ابو الحسن الملقب
بالنقی بالنون والقاف ای الطاهر ویلقب بالهادی والزکی ایضا ولد فی الثالث عشر من رجب سنة اربع عشرة ومائتین وقیل غیر ذلک بالمدینة و

توفي يوم الاثنين لثلث ليال بقين من جمادي الاخرة سنة اربع وخمسين ومائتين في بلدة عسكر ويلقب بالعسكري وعسكر بلدة بناها الخليفة المعتصم بالله العباسي وكان الخلفاء يسكنون بغداد ومضاف بغداد بعساكره واستغاث اهلها من غلمانه وكانوا ثمانية آلاف فانتقل الى ارض اهواز وبناها بلدة حسنة واقام بها مع عسكره ولذا سميت العسكر واسمها الاصلي سر من رأى اي من راها صار مسرورا ثم سميت سامرا بتشديد الراء ثم سامرة للتخفيف ثم ابنه الحسن العسكري يكنى ابا الحسن ويلقب بالعسكري الثاني تولد يوم الجمعة سادس ربيع الاول سنة احدى وثلثين و مائتين ثم ابنه محمد القاسم الصحيح محمد ابو القاسم كما ذكره غير واحد ويحتمل ان يكون تصحيف القائم بالهمزة فانه من القاب المهدي لانه يقوم بالخلافة ولعل الشارح خلط بين اللقب والكنية وفي الجمع بين اسم النبي صلى الله عليه وسلم وكنيته بحث بل قد ورد النهي عن التكني بكنيته ايضا و تفصيله ان الاحاديث في هذا الباب على اقسام الاول سموا باسمي ولا تكنوا بكنيتي رواه البخاري ومسلم وبه اخذ الشافعي الثاني من يسمى باسمي فلا يتكنى بكنيتي ومن تكنى بكنيتي فلا يتسمى باسمي رواه الترمذي وهو قول الامام محمد الحنفي الثالث جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم و قالت اني ولدت غلاما فسميته محمدا وكنيته ابا القاسم فذكر لي انك تكره ذلك قال ما الذي احل اسمي وحرم كنيتي او ما الذي حرم كنيتي واحل اسمي رواه ابو داؤد وبه اخذ مالك وقال هو ناسخ للنهي الرابع قال فقال علي رضي الله عنه يا رسول الله ان ولد لي من بعدك ولد اسميه باسمك واكنيه بكنيتك قال نعم قال علي رضي الله عنه وكانت رخصة لي رواه الترمذي مصححا وكذا كنى علي ابنه محمد بن الحنفية ابا القاسم واخذ بعضهم من هذا الحديث ان النهي خاص بزمانه صلى الله عليه وسلم رفعا للاشتباه في النداء والذكر وبعضهم ان الرخصة خاصة لعلي رضي الله عنه في اولاده ويدل عليه ما رواه ابن عساكر ان طلحة قال لعلي جمعت بين الاسم والكنية وقد نهى عنه فدعا علي جماعة من الصحابة فشهدوا ان النبي صلى الله عليه وسلم رخصه لعلي وحرمه على من سواه انتهى ولعل تكنية المهدي من هذا القبيل المنتظر بلفظ المفعول المهدي وكان ولادته الخ وقد اختفى في السرداب هو البيت الخفي في جوف الارض وكان اختفاءه سنة ست ومائتين وقيل سنة خمس في بلدة سر من رأى الشيعة الى يومنا يجتمعون على باب هذا السرداب وينادونه ويحملون الى هذا السرداب نفائس اموالهم خوفا من اعدائه وهم الخلفاء العباسية فانهم كانوا لا يرضون باجتماع الناس على العلويين حسدا وخوفا من خروجهم للخلافة وسيظهر قبل الساعة فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت قبل خروجه جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايام حيوته كما زعم بعض الطبعيين ان العمر الانساني لا يجاوز مائة و عشرين سنة كعيسى عليه السلام رفع حيا الى السماء ويعود الى الارض ثم يموت والخضر عليه السلام بكسر الخاء وسكون الضاد او بفتح الخاء وكسر الضاد اختلف في اسمه ونسبه فقيل بليا بن ملكان وقيل ولد آدم عليه السلام لصلبه وقيل ابن مالك اخي الياس وقيل هو ولد فرعون وهو قول شاذ والصحيح انه نبي معمر محجوب عن الابصار يبقى الى آخر الدنيا وانكر حيوته جماعة منهم البخاري امام المحدثين قال صدر الدين القونيوي الصوفي وجوده في عالم المثال وليس لهؤلاء حجة قوية اما حديث لو كان الخضر حيا لزارني فليس بصحيح كما قال السخاوي والحجة في وجوده ما تواتر عن الاولياء والصلحاء من ملاقاته قال الشيخ العارف علاء الدولة السمناني الخضر يمرض كثيرا ويداوي نفسه ويتجدد اعضاءه في كل مائة وعشرين سنة وهو حسن الخلق جواد يعطي النقود والثياب عالم بالكيميا ويتزوج ويولد له ولا يعرفه الزوجات ولا الاولاد و يدخل الاسواق ويبيع ويشتري سيما في سوق منا واكله ونومه قليل ويحب الصوت الحسن ويلحقه في السماع رقص ووجد ربما بقي مغلوبا يوما او

ليلة ويواظب على قوله يا حيّ يا قيوم يا لا اله الا انت اسالك ان تحي قلبي بمعرفتك ابدا انتهى ملخصا وذكرنا في مرام الكلام ابسط منه وغيرهما
كادريس والياس عليهما السلام والدجال الشقي الى ههنا كلام الشيعة ثم دفع الشارح مذهبهم بقوله وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه
سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام كاقامة الحدود ودفع الكفار والظالمين وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء
بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامران يوجب خوفه منهم اختفاء دعوى الامامة بان يسكت عنها مطلقا ويظهرها على خواصه لا على العوام
كما في حق اٰبائه من الحسين الشهيد الى العسكري الذين كانوا ظاهرين على الناس الظهور ههنا ضد الخفاء لا بمعنى الغلبة كما يوهمه كلمة
على ولا يدعون الامامة ان قلت كان للملوك العباسية يوذونهم مخافة ان يدعوا الامامة فلعله اختفى لذلك قلت قد انقرضت
العباسية منذ دهر طويل فما سبب الاختفاء وايضا دليل ثالث على بطلان قولهم عند فساد الزمان اي اهله وقد صح النهي عن
سب الدهر في الحديث بلفظ لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر رواه البخاري ومسلم وذكر بعضهم ان الدهر من الاسماء الالهية فهذا وجه النهي
قال بعضهم كانوا ينسبون الحوادث الى الدهر ويذمونه فنهى لان الله تعالى مرسل الحوادث فعلى الاول يكون النهي خاصا بلفظ الدهر وعلى
الثاني يعم الزمان ايضا والاحوط ترك الكل واختلاف الاٰراء اي الافكار وهذا بالبدع او عدم اتفاقهم على امام واستيلاء الظلمة اي غلبتهم
احتياج الناس الى الامام اشد دفعا للمفاسد وانقيادهم له اسهل فان الامام يكون عادلا دافعا للاٰفات عنهم كما في قصة اجتماع الناس على
فريدون لدفع الضحاك الظالم وههنا ابحاث شريفة الاول اختلف اهل الملة في الحسن بن محمد هذا على مذاهب فاحدها مذهب
الامامية من انه المهدي الموعود ويدفعه ما صح في الحديث من ان اسم والد المهدي عبد الله الثاني ما قيل انه لا وجود له لان الحسن
العسكري لم يعقب الثالث انه قد مات وذكر الشيخ علاء الدولة السمناني ان علي بن الحسين البغدادي كان قطب زمانه فلما توفي صلى عليه
محمد بن الحسن العسكري وجلس مجلسه تسع عشرة سنة وكان قبل ذلك قد اختفى ودخل في الابدال ثم توفاه الله بروح وريحان دفن
بالمدينة المطهرة وصلى عليه القطب القائم مقامه عثمان بن يعقوب الخراساني انتهى وقال الشيخ القطب عبد الله اليافعي امام مكة ان
محمد بن الحسن الذي يلقبه الامامية بالمهدي مات سنة خمس وستين ومائتين وهم يزعمون انه مختفي انتهى الرابع مذهب بعض اهل
السنة من المكاشفين من انه حي ونقل عن الشيخ عبد الوهاب الشيخ الشعراني قال مولد المهدي ليلة نصف شعبان سنة خمس وخمسين
ومائتين وهو باق الى ان يجتمع بعيسى عليه السلام هكذا اخبرني الشيخ العارف الحسن العراقي وكان قد اجتمع به انتهى والفرق بين
هذا المذهب وقول الامامية انهم يزعمون انه الخليفة من حين اختفاءه الى ان يظهر وان خلافة غيره باطلة ولكن يرد على هذا المذهب
ان اسم ابيه ليس عبد الله فلعل في النقل سهوا ويمكن ان يجاب انه مهدي من جملة المهديين غير المهدي الكبير الموعود والله سبحانه
اعلم. البحث الثاني تواترت الاحاديث في خروج المهدي وافردها بعض العلماء بالتاليف وملخصها انه من اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم
وانه يملك الارض ويملؤها بالعدل بعد ما ملئت بالجور وانه يلاقي عيسى عليه السلام وبالجملة فالتصديق بخروجه واجب وما يزعم
انه قد مضى وانه محمد بن عبد الله المنصور ثالث الخلفاء العباسية او عمر بن عبد العزيز الاموي او محمد بن الحنفية فكله مخالف للحديث
وكذا ما قيل انه عيسى عليه السلام بن مريم مستدلا بحديث لا مهدي الا عيسى بن مريم لان الحديث لا يصح البحث الثالث اختلف

فى ان المهدى من اولاد الحسنؓ او الحسينؓ والراجح هو الاول كما رواه ابوداؤد عن على رضى الله عنه وجمع بعضهم بانه من صلب حسنى و بطن حسينية وذكر بعض العلماء فى ذلك نكتة وهى ان الحسنؓ ترك الخلافة فجعل الله من صلبه خليفة لاخلافة كالخلافة البحث الرابع ذكر كثير من الاولياء والعلماء اوقاتا مخصوصة لظهور المهدى وقد مضى اكثرها وقد كنت ارى ان الحق السكوت لان اشراط الساعة كالساعة فى ابهام الوقت حتى رأيت محمد الحافظى البخارى رفع حديثا فى ذلك والعهدة عليه ﴿وَيَكُونُ مِنْ قُرَيْشٍ وَلَا يَجُوزُ مِنْ غَيْرِهِمْ وَلَا يَخْتَصُّ بِبَنِي هَاشِمٍ وَأَوْلَادِ عَلِيٍّ﴾ يعنى يشترط ان يكون الامام قريشيا هكذا وقع فى بعض النسخ بلفظ التصغير وياء النسبة وذكر بعض الكبراء ان هذه الكلمة نسبة فى العرب وان الصحيح فى النسبة قرشى بفتحتين وفى بعضها بلفظ التصغير بلا نسبة من باب تسمية الرجل باسم القبيلة لقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش وجه الاستدلال ان الجمع المعرف باللام يبطل معنى الجمعية ويكون لاستغراق الافراد كما تقرر فى الاصول وهذا وان كان خبرا واحدا لكن لما رواه ابوبكرؓ محتجا على الانصار حين ارادوا ان يكون الخلافة فيهم لا فى قريش ولم ينكره احد بل عملوا به فصار مجمعا عليه وههنا بحث وهو ان جعله خبر الاحاد من قلة تتبع الاحاديث كما هو عادة المتكلمين فانه حديث متواتر رواه نحو اربعين صحابيا كما فى الصواعق ومن زعم انه اقل من نصاب المتواتر كذبه التجارب والرجوع الى الوجدان عند سماع الاخبار ان قلت لو سلم انه خبر الاحاد فلا باس لان مسئلة الامامة من الفروع وقد تقرر ان العمل بالخبر الواحد واجب قلت نعم لكن الشيعة يجعلونها من الاصول الاعتقادية وكثير من المتكلمين لا يكتفى فيها بالخبر الواحد ولو سلم فالحجة الاقوى خير من القوية ولم يخالف فيه اى فى اشتراط القرشية الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا اى من اولاد هاشم بن عبد مناف او علويا بالكسر اى من اولاد على عن الزهراء او غيرها رضى الله عنهم وهذان الشرطان لبعض الشيعة لما ثبت بالدلائل من خلافة ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم واوثقها الاجماع وقد ورد فى بعض الايات وكثير من الاحاديث ما يدل على صحة خلافتهم مع انهم لم يكونوا من بنى هاشم وان وصلية كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهو الملقب بقريش او لاعند الجمهور لانه اجتمع يوما فى ثوب فقالوا القرش اى اجتمع من قولهم قرشه اذا جمعه من باب ضرب ونصر او لانه جاء الى قومه فقالوا كانه جمل قريش اى شديد وقيل قريش بن يخلد بن غالب بن فهر كان قد وتهم فى سفر التجارة وكان الناس يقولون جاء عير قريش وقيل سموا به لاجتماعهم فى الحرم وقيل لانهم كانوا يجمعون التجارات وقيل قريش دابة فى البحر يخافها دواب البحر سموا به لشجاعتهم وهاشم هو ابو عبد المطلب بتشديد الطاء جد رسول الله صلى الله عليه وسلم عطف بيان لعبد المطلب فانه محمد بن عبد الله كان حسن الوجه يرى فى وجهه نور النبى صلى الله عليه وسلم وعاش ثمان عشرة سنة وروى باسانيد ضعيفة ان النبى صلى الله عليه وسلم دعا ربه فاحياه وامنته ام رسول الله صلى الله عليه وسلم فآمنا به واختار الامام الرازى انهما ماتا على ملة ابراهيم عليه السلام والجمع ان الاحياء كرامة لهما ليضاعف ثوابهما وقد الف الحافظ المحقق جلال الدين السيوطى رسائل ستا فى اثبات ايمانهما وايمان جميع اباء النبى صلى الله عليه وسلم الى ادمؑ وتبعه محققو المتاخرين وعارضه على بن سلطان القارى برسالة فى اثبات كفرهما فراى استاذه ابن حجر مكى فى منامه ان القارى سقط من سقف فانكسرت رجله فقيل هذا جزاء اهانة والدى رسول الله صلى الله عليه وسلم فوقع كما راى ومن اراد كشف مشكلات هذه المسئلة فلينظر فى رسائل السيوطى ابن عبد المطلب اسمه شيبة وسمى عبد المطلب لان

هاشما قال لاخيه المطلب بن عبد مناف ادرك عبدك بمدينة وكان قد ذهبت به امه الى اخواله بنى عبد النجار احد قبائل الانصار وقيل جاء به المطلب وهو فى ثياب دنسة فقيل له من هو فقال عبدى واستحى ان يقول هو ابن اخى ثم احسن حاله قال ابن اخى هاشم وكان جوادا كريما حسن الوجه وعاش مائة واربعين سنة ابن هاشم اسمه عمرو ولقب هاشما لهشمه الثريد للناس فى القحط بن عبد مناف بالفتح اسم صنم بن قصى بضم القاف وفتح الصاد وتشديد الياء تصغير قصى على فعيل من قصا يقصوا اذا بعد من باب نصر واسمه زيد او مجمع ولقب به لانه بعد عن قومه الى بلد قضاعة وهم قوم من العرب بن كلاب جمع كلب لانه اتخذ الكلاب للصياد ولان العرب كانوا يسمون بنحو كلب ذئب لدفع العين وسئل اعرابى عن ذلك فقال نسمى الدعاء بنا باسم السباع لاعدائنا او مصدر بمعنى المكالبة وهو المخاصمة والمحاربة فيكون كالتسمية بالشجاع بن مرة بضم الميم وتشديد الراء بن كعب كان صاحب ارشاد ويجمع قريشا يوم الجمعة ويخطب ويخبرهم بامر النبى صلى الله عليه وسلم ويأمرهم باتباعه ويقول ياليتنى كنت معه حين يخالفه قومه بن لوى بضم اللام وفتح الواو وتشديد الياء تصغير اللائى بن غالب بن فهر بكسر الفاء وقال القارى الهروى الاصح ان قريشا لقبه وان من لم يكن من اولاده فليس بقرشى بل كنانى بن نضر قيل اسمه قيس لقب نضرا بالنضارة وجهه اى حسنه بن كنانة بكسر الكاف بن خزيمة بضم الخاء وفتح الزاء وعن ابن عباس رض انه كان مؤمنا بن مدركة اسم فاعل سمى عمرو ولقب مدركة لان اباه خرج فى ابله فنفرت من ارنب فادركها عمرو فسمى مدركة وطبخها اخوه عامر فسمى طابخة بن الياس بكسر الهمزة المقطوعة وقيل بفتحها موصولة منه الرجاء وكان يسمع فى صلبه تلبية صلى الله عليه وسلم بالحج وهو اول من اهدى البدن الى الكعبة وكان ينكر على اولاد اسمعيل انحرافهم عن دين الحق ويعظهم حتى ردهم الى رايه وفى الحديث لا تسبوا الياس فانه كان مؤمنا بن مضر على وزن عمر من مضر اذا ابيض او مضر اللبن اذا حمض وكلاهما من باب نصر وشرف وعلم لقب به لبياض لونه او لانه كان يحب اللبن الحامض هو بالفارسية دوغ وعن ابن عباس انه كان مسلما على ملة ابراهيم ويقال انه سقط عن البعير فاصيبت يده فقال يا يداه وا يداه وكان حسن الصوت فطربت الابل فصار ذلك اصل الحداء فى العرب ابن نزار بكسر النون وتخفيف الزاء المعجمة مشتق من النزر وهو القليل لانه لما ولد رأى ابوه فى وجهه نورا فاطعم طعاما كثيرا وقال هذا كله نزر اى قليل فى حق هذا الولد وقيل لانه كان قليل النظير بن معد بفتح الميم والعين وتشديد الدال يروى ان بخت نصر الملك الكافر السفاك دخل بلاد العرب يريد قتلهم فاوحى الى ارمياء احد الانبياء لبنى اسرائيل ان ائت معدا واحمله الى الشام وتول امره فانه يخرج من ولده خاتم الانبياء بن عدنان بفتح العين يسمى ابا العرب واليه ينتهى النسب ومن جاوزه حتى انتهى الى ادم فقد اخطأ عند المحققين وقال الحافظ ابن دحية اجمع العلماء على ان النبى صلى الله عليه وسلم انما انتسب الى عدنان ولم يتجاوزه وقال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه كذب النسابون بعد عدنان فالعلوية والعباسية اى اولاد عباس عم النبى صلى الله عليه وسلم وانما تعرض بذكرهم تصحيحا لخلافتهم فانهم كانوا خلفاء دهرا طويلا من بنى هاشم لان العباس وابا طالب والد على رضى الله عنه كان يحب النبى صلى الله عليه وسلم ويحفظه ولكن مات على الكفر كما فى صحيح البخارى ومسلم خلافا للشيعة ابنا عبد المطلب بن هاشم وابوبكر قرشى لانه ابن ابى قحافة بالضم اسلم يوم فتح مكة ولم يكن من المهاجرين من اسلم ابواه وبنوه وبناته الا ابوبكر رضى الله تعالى عنه عثمان عطف بيان لابى قحافة بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوى وَلَا يُشْتَرَطُ فِى الْاِمَامِ اَنْ يَكُوْنَ مَعْصُوْمًا

اى معصوما عن الذنوب خلافا للشيعة ومطلوبهم عن ذلك ابطال خلافة كل من عدا الائمة الاثنى عشر اجمعين ان العصمة لا تعرف الا من جهة
الشارع والشارع اخبر بعصمة الاثنى عشر فقط فينحصر الامامة فيهم وايضا قالوا قد وجد عن الخلفاء الثلثة ذنوب احدها ان ابابكر رضـ منع
الارث عن فاطمة رضى الله عنها مع ثبوته بالكتاب ثانيها انه منع عنها قرية فدك وادعت الهبة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهد بها
على رضى الله عنه وجوابهما انه عمل بما سمعه من النبى صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ولا يجوز الحكم بلا تمام
نصاب الشهادة بقال ولذا لم يغير على رضى الله عنه هذا الحكم فى خلافته ثالثها ان النبى صلى الله عليه وسلم ولى عمر رضى الله عنه الصدقة ثم عزله
ثم ابوبكر رضى الله عنه نصب الخلافة واجيب بانا لا نسلم العزل بل انتهى العمل بانتهاء المعمول ولعل العزل كان لامر آخر لا لعدم الاهلية
رابعها ان الثلثة تخلفوا عن جيش اسامة وقد نصبه النبى صلى الله عليه وسلم فى مرض موته الى الشام وقال لعن الله من تخلف عنه وجعل الثلاثة
فيهم الا عليا رضـ اجيب بمنع صحته خامسها ان ابابكر رضـ قطع يسار سارق واحرق فجاءة السلمى بالنار وهو يقول انا مسلم والتعذيب بها كبيرة
اجيب بمنع صحته ولو سلم فالقطع من غلط الجلاد والاحراق من الاجتهاد تهديدا وكان فجاءة من الزنادقة سادسها ان خالد بن الوليد رضـ قتل
مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا فى زوجته ولذلك تزوجها من ليلته فترك ابوبكر رضـ قصاصه وحده اجيب بان قتله لردته وشبهة العقد
تسقط الحد على ان صحة هذا العقد من المجتهدات وقيل كانت مطلقة مالك سابعها ان ابابكر رضى الله عنه امر باحراق بيت على
رضى الله عنه وفيه فاطمة والحسنان رضى الله عنهم لتاخره عن البيعة قلنا كذب محض ثامنها ان عمر رضى الله عنه منع الخمس عن اهل
البيت قلنا لم يصح ولو سلم فمجتهد فيه فلعله وجدهم اغنياء وقال ابوحنيفة رضـ لا حظ لاغنيائهم من الخمس تاسعها انه نهى عن متعة النساء بعد
ثبوتها بالقرآن والسنة قلنا صح عن على وغيره من الصحابة رضـ انها منسوخة كما فى الصحيحين عاشرها انه نهى متعة الحج قلنا اجتهاد الحادى عشر
انه خرق كتاب فاطمة رضـ حين ندم ابوبكر رضى الله عنه على منع فدك وكتب لها كتابا وانه ضربها حتى اسقطت الولد ماتت قلنا بهتان
عظيم الثانى عشر ان عثمان رضى الله عنه ولى اقاربه الفسقة وهذا ظلم قلنا زعمهم الصلحاء الثالث عشر انه كان يوثر اقاربه ببيت مال المسلمين
قلنا كان الايثار من مال نفسه فان تموله مشهور الرابع عشر انه حمى الحمى لنفسه مع ان فى الماء والحشيش حق المسلمين اجمع اجيب بانه كان
لانعام الصدقة وقد سبقه اليه الشيخان الخامس عشر انه ضرب عبد الله بن مسعود رضى الله عنه حتى مات واحرق مصحفه وضرب
عمار بن ياسر رضـ حتى اصابه فتق ونفى اباذر الغفارى رضـ الى الربذة قلنا لا نسلم قصة ابن مسعود رضـ والاحراق كان لاجتماع الصحابة على مصحف
واحد لنفى الخلاف وعمار رضـ وابوذر رضـ اغلظا عليه فادبهما وللامام ذلك اذا راى المصلحة ولذلك قتل على رضـ فى حرب الجمل وصفين من
الصحابة جما غفيرا السادس عشر انه اسقط القود عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما حين قتل الهرمزان ملك الاهواز بعد ما اسلم قلنا
انه ظن عبد الله رضـ انه ارتد وكان عبد الله رضـ من علماء الصحابة المجتهدين فكان قتله اجتهاديا فلا قصاص فهذه نبذة من الباب و
بالجملة فاكثر ما ذكروه من مثالب الصحابة رضـ موضوع وما صح منها فمن الخطأ الاجتهادى والمجتهد ماجور فى خطائه لا ماخوذ ولو سلم وقوع
الذنب منهم فلا باس ولا يشترط العصمة فى الخلافة ويكفيهم ما وعدهم الله من المغفرة والجنة والغيبة من اعظم الذنوب سيما فى الصحابة
رضى الله عنهم اجمعين لما مر من الدليل على امامة ابى بكر رضـ مع عدم القطع بعصمته يريد ان امامة ابى بكر رضـ صحيحة قطعا بالاجماع فلو

كانت العصمة شرطا لكان عصمته معلومة قطعا لكن لا نقطع بها فالعصمة ليست بشرط ان قلت هذه الحجة كالمصادرة على المطلوب لانهم ارادوا بهذا الاشتراط ابطال خلافة ابی بكر رضی قلت ليس مقصودهم مقصورا على ابطال خلافته فقط بل ابطال خلافة كل من سوى الاثنی عشر والاجماع حجة قاضية على كل من الطرفين فهو كما يدل على صحة خلافة ابی بكر رضی يدل على اشتراط العصمة فالاحتجاج معقول وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل لانه دعوى لابد لها من مثبت واما عدم الاشتراط فيكفی فيه عدم دليل الاشتراط ان قلت عدم العلم بالدليل لا يدل على عدم المدلول والا لزم نفی اكثر الموجودات قلت هذا فی المباحث العقلية واما فی العمليات فليس الامر كذلك بعد استقراء الادلة ولذا انحصر الفرائض والمحرمات فيما بلغنا مع احتمال ان يكون فيها ما لم يحمله الرواة او انقرض حاملوه وذلك لان الظن كاف فی العمليات واعلم ان تحقيق ماهية العصمة من المزالق وملخصه انهم ذكروا للعصمة تعريفين احدهما عدم خلق الله الذنب فی العبد فعلى هذا يكون المعصوم من لا يخلق فيه ذنب وغير المعصوم من خلق فيه الذنب فيكون مساويا للمذنب بالضرورة ثانيهما ملكة نفسانية تمنع عن المعاصی واصل هذا منقول عن الحكماء وذكر صاحب المواقف وغيره ان التعريف الاول مبنی على اصول الاشاعرة من استناد الممكنات كلها الى الحق سبحانه بلا واسطة ويدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام المعصوم من عصمه الله رواه البخاری والثانی مبنی على اصول الفلاسفة من الاستناد الى الاسباب الاستعدادات انتهى ملخص كلامهم وعندی ان التطبيق على اصول اهل السنة سهل بان يقال العصمة ملكة نفسانية يخلقها الله سبحانه فی العبد فتكون سببا عاديا لعدم خلق الذنب فيه وبالجملة فعلى هذا التعريف لا يلزم ان يكون غير المعصوم مذنبا لجواز ان يكون الشخص خاليا عن هذه الملكة ولكن لا يصدر عنه الذنب بمحض حفظ الحق سبحانه من غير سبب واذ عرفت هذا ظهر لك انه يجوز على التعريف الثانی ان يقال ابو بكر رضی غير معصوم ولا يجوز ذلك على التعريف الاول لان ذلك حكم عليه بكونه مذنبا وهذه كلمة سب العياذ بالله منها بل يقال هو غير واجب العصمة او غير مقطوع العصمة كما قال الشارح لئلا يلزم اثبات الذنب وهكذا الحال حيث يجری البحث بين اهل السنة والشيعة فی عصمة اهل البيت فاحفظ هذا الفرق ليحفظك عن الحيرة والخبط فمن الخبط فی هذا الباب ما وقع لعلماء السنة من المنازعات وتحرير المكاتبات فی عبارة الصواعق حيث ذكر اعتراض الشيعة بان الزهراء رضی الله تعالى عنها ادعت فدك وشهد لها اهل البيت وهم معصومون عن الكذب والخطا وجواب اهل السنة بانا لا نم العصمة فتحير بعض علماء السند قال ای ذنب صدر عنهم حتى قيل بنفی العصمة عنهم وخفی على المتحير ان العصمة المنفية انما هی بالمعنى الثانی فلا يوجب نفيها صدور ذنب ايضا من الخبط فی هذا الباب ما ذكره بعض المحشين نظرا الى التعريف الاول ان ابا بكر رضی الله عنه مذنب لانهم صرحوا بانه غير معصوم وغير المعصوم مذنب ويدل عليه احراقه فجاءة بالنار وقطعه يسار السارق والقضاء بلا علم ذنب انتهى قلت ظهر لك ان القائلين بانه غير معصوم هم اصحاب التعريف بالملكة والقائلين بان غير المعصوم مذنب هم اصحاب التعريف بعدم الخلق فلا يتكرر الحد الاوسط وبعبارة اخرى نقول ان اريد نفی العصمة بمعنى عدم الخلق فلا نسلم الصغرى بل نقول هو غير مقطوع العصمة كما اشار اليه الشارح وان اريد نفی العصمة بمعنى الملكة فلا نم الكبرى وليت شعری كيف يتصدی امثال هؤلاء للتصنيف وايضا من الخبط فی هذا المقام ما قيل

انه كان على الشارح ان يقول مع عدم عصمته كما قال غيره لا ان يقول مع عدم القطع بعصمته ولكنه راعى الادب وفيه نظر لان الشارح ذكر التعريف بعدم الخلق فلا يجئ منه نفى العصمة لئلا يلزم اثبات الذنب وتحقيق هذا المقام من خواص مولفاتنا والله اعلم احتج المخالف وهم الشيعة على اشتراط العصمة بقوله تعالى لابراهيم قال انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظلمين سال ابراهيم ان يكون من ذريته ائمة فقال لا ينال عهدة الامامة الظلمين منهم وغير المعصوم ظالم لصدور الذنب منه وهذا بناء على التعريف بعدم الخلق فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع اى منع قولهم غير المعصوم ظالم فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح اى تداركها بالعمل الصالح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما لجواز ان يرتكب صغيرة فقط او كبيرة ولكن يتوب عنها ويصلح العمل فيخرج عن العصمة ولا يدخل فى حد الظلم وهذا الجواب مبنى على التعريف بعدم الخلق كما اختاره فى هذا الكتاب اما اذا فسرنا العصمة بالملكة كما اختاره فى شرح المقاصد فالجواب فى غاية الوضوح وهو ان غير المعصوم لا يلزم ان يكون مرتكب الذنب لجواز ان لا يكون للشخص ملكة الاجتناب ومع هذا يكون محفوظا عن الذنب واعلم ان لهم فى الجواب عن الآية وجوها أخر احدها ان المراد بالظالم الكافر لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم ثانيها ان المراد بالظالم من يتعدى على الغير فهو اخص من العاصى ثالثها ان المراد بالعهد عهد النبوة لا الامامة وللشيعة فى الاستدلال على العصمة وجوه أخر الاول ان الامام ينصب الى الامر والنهى فلو عصى لوجب نصب امام أخر لنهيه ويتسلسل واجيب بان فائدته غير محصورة فى ذلك كما مر فى كلام المص ثانيها القياس على النبى لانه خليفته واجيب بالفرق العظيم ثالثها انه واجب الطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فيلزم طاعة العاصى اجيب بان طاعة اولى الامر محصورة فيما لا يخالف الشرع وحقيقة العصمة اى ماهيتها ان لا يخلق الله تعالى فى العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره واختار الشارح فى شرح المقاصد التعريف بالملكة وليس هذا تناقضا لعدم التفاوت فى المقصود من التعريفين وزعم الفاضل الخيالى ان ماهية العصمة هى الملكة واما عدم الخلق فهو غايتها ومالها وهذا من جملة الخبط فى هذا المقام لان كون عدم الخلق حدا للعصمة مشهور ويدل عليه قول الشارح وحقيقة العصمة وهذا معنى قولهم هى اى العصمة لطف من الله تعالى يحمل اى العبد على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء علة لبقاء الاختيار وهذا تكملة للتعريف والابتلاء هو الامتحان بالتكليف ولا شك ان عدم القدرة على الذنب ينافى التكليف باجتنابه هذا التعريف منقول عن المعتزلة ولكن لما كان غير مخالف لتعريف الاشاعرة فى المال ذكره تاييدا لبقاء القدرة ولهذا اى لاشتراط بقاء القدرة قال الشيخ ابو منصور لا تزيل المحنة اى الامتحان وبهذا ظهر فساد قول من قال هم بعض الشيعة انها اى العصمة خاصية فى نفس الشخص اى روحه او فى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه اى كيف يصح هذا التعريف والحال ان كون الذنب محالا ينافى التكليف والثواب عنده ان هذا الدليل الزامى على الشيعة فانهم يذهبون مذهب المعتزلة فى الحسن والقبح العقليين واما على مذهبنا فيجوز التكليف والثواب اذ لا يقبح من الله سبحانه شئ ولا يشترط ان يكون افضل اهل زمانه خلافا للشيعة وغرضهم ابطال خلافة من عدا الائمة الاثنى عشر زاعمين ان الافضلية لا تعلم الا بالنص ولا نص فى غيرهم واستدلوا على الاشتراط بان امامة المفضول قبيحة عقلا والقبيح لا يصدر عن الله سبحانه وبان المعلم لو استخلف على

الصبيان من ليس اعلمهم عن ذلك سفها ودفعهما ظاهر من كلام الشارح لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها لان اعظم مدار السلطنة هو على المهارة بامور الدنيا لا على المهارة بالعلم الشرعي وكثرة العبادة والمواجب جمع موجب بالفتح اى ما يوجب الخلافة من العدل وحفظ الثغور وغيرهما خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد من اثارة الفتنة لكونه ذا شوكة عظيمة والاثارة برانگيختن ولهذا اى لعدم اشتراط الافضلية جعل عمر الامامة شورى بين الستة مع ان بعضهم وهو عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما افضل من البعض وهذا الاحتجاج تحقيقى ولم يقصد به الزام الشيعة فلا يرد ان فعل عمر رضى الله تعالى عنه لا يرد عليهم فان قيل كيف يصح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين فى زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين بحيث يجب طاعة كل منهما على الانفراد وانما كان غير جائز لما يلزم فى ذلك من امتثال احكام متضادة على تقدير تخالفهما فى امر بان يامر احدهما به وينهى الاخر عنه واما فى الشورى فالكل بمنزلة امام واحد هذا قول بعضهم ولكن الصحيح ان عمر رضى الله عنه اراد ان يتشاوروا ويختاروا احدهم للامامة ولا اشكال على هذا التقدير ايضا وَيُشْتَرَطُ اَنْ يَكُوْنَ مِنْ اَهْلِ الْوِلَايَةِ اى التصرف فى الامور اى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا ثم ذكر الدلائل على اللف والنشر اذ ما جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا اقتباس من القرآن والسبيل التصرف ومن ههنا قالوا يحرم على السلطان ان ينصب العمال من اهل الذمة والعبد مشغول بخدمة المولى والامام يجب ان يكون فارغا للتدبير المصالح مستحقرا فى اعين الناس والامام ينبغى ان يكون معظما فيهم حتى لا يستنكفوا من اتباعه ان قلت جاء عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اسمعوا واطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشى رواه البخارى اجيب بانه مبالغة محمولة على الفرض والتقدير والنساء ناقصات عقل ودين اقتباس من الحديث وسئل النبى صلى الله عليه وسلم عن معناه فقال ما حاصله ان شهادتها نصف شهادة الرجل فذلك من نقصان عقلها وتمكث اياما لا تصلى ولا تصوم فذلك من نقصان دينها وفى استدلال الشارح به خفاء لا يخفى والاوضح الاستدلال بالحديث عن ابى بكرة الثقفى قال لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى قال لن يفلح قوم ولوا عليهم امرءة رواه البخارى وايضا هى مامورة بالتستر وترك الخروج الى مجامع الرجال وايضا قد اجمع الامة على عدم نصبها حتى فى الامامة الصغرى والصبى والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف فى مصالح الجمهور اى عامة الخلق واصله الكثيب العظيم من الرمل قيل اراد بالمجنون المعتوه هو الذى فى عقله بعض خلل فان المجنون الخالص لا يصلح اصلا فلا حاجة الى نفيه وعندى ان الاطلاق افضل لانه مدلول اللفظ والمجنون لا ينصب نفسه حتى يقال لا يصلح بل يجوز ان ينصبه غيره من الحمقى محتجا بانه ابن الملك فالمنفى غير مستدرك سَائِسًا اى مالكا للتصرف فى امور المسلمين بقوة رايه ورويته بفتح الراء وتشديد الياء الفكر القوى ومعونة باسه فى قلوب الناس وشوكته اى قوة القاهرة من العساكر والسيف واصل الشوكة خار درخت قَادِرًا بعلمه باحكام الشرع على فصل الخصومات وشرط الجمهور ان يكون بالغا درجة الاجتهاد فى الاحكام الاعتقادية والفرعية ولم يشترط بعضهم وهو الاشبه لعل من شرطه كان فى العصر الاول واهل الاجتهاد يومئذ كثير ومن تفاه كان بعدهم والاجتهاد فى يومنا اعز من الكبريت الاحمر وعمله الصالح ولا يخفى ان الطباع راغبة الى متابعة الصلحاء فيكون الصلاح من اسباب القدرة وعدله وكفايته اى اصابة الراى فى المعاملات وفى التهذيب هو شرط

عند الجمهور وشجاعة شرطها الاكثر لان الركن الاعظم في السلطنة الحرب ولم يشترط بعضهم لانه لا يلزم ان يباشر الامام الحرب بنفسه بل يكفيه نصب الشجعان لها على تنفيذ الاحكام كحد الزناء والسرقة والقذف على كل خسيس وشريف وحفظ حدود دار الاسلام من الكفار هذا اقل ما ينبغي والا فالعزيمة غزو دار الحرب وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام ومن رأى في نفسه العجز عنها لم يجز ان ينصب نفسه وههنا ابحاث شريفة البحث الاول ملخص الكلام في شروط الامامة عند الاشاعرة انها تسعة فمنها الحرية والذكورة والعقل والبلوغ والعدل وهي بالاتفاق بين الفرق كلهم ومنها القرشية ونفاها الخوارج ومنها الشجاعة والاجتهاد في المسائل التي بين المصيب و هذه الثلاثة شرطها جمهور الاشاعرة ونفاها بعضهم مستدلا بانها لا توجد مجتمعة في شخص الا نادرا جدا وفي النائبين الموصوفين بها كفاية البحث الثاني ذكر المحققون انه اذا لم يوجد الامام الموصوف بهذه الصفات جاز نصب من لم يوصف ببعضها للضرورة وهل يجب قيل لا والمختار عندي الوجوب حفظا للشرع ودفعا للضرر هل يجب طاعته كما يجب طاعة الامام لم ارفيه كلاما والظاهر الوجوب حفظا للنظام والله اعلم البحث الثالث شرط الشيعة شروطا كثيرا منها الهاشمية والعلوية والحسينية على اختلاف مذاهبهم وشرط غلاتهم ظهور المعجزة على يده والعلم بجميع المسائل واخرج ابو جعفر القمي بسنده الى الامام علي بن موسى الرضا قال يكون الامام اسخى الناس واشجع الناس واعلم الناس ويولد مختونا ويرى من خلفه كما يرى من امامه واذا تولد وقع على راحته رافعا صوته بالشهادتين ولا يحتلم وينام عينه ولا ينام قلبه ويكون عنده ذو الفقار ومصحف فاطمة رضي الله تعالى عنها وصحيفة فيها اسماء متابعيه الى يوم القيمة ولا يرى له بول وغائط ويجاب له كل دعاء انتهى مختصرا وزعم الشيخ محمد الحافظي البخاري في فصل الخطاب ان القمي هذا هو الذي روى له البخاري في كتاب الطب من صحيحه وهذا سهو عظيم من هذا الشيخ بل هو شيعي كاذب يروي في باب الامامة منكرات و هذا مما يجب حفظه البحث الرابع طرق ثبوت الامامة اربعة الطريق الاول نص الشارع وهذا بالاجماع من الفرق وهل وقع نص في ملتنا على خلافة احد قال الشيعة لعلي رضي الله عنه وقال بعض اهل السنة لابي بكر رضي الله تعالى عنه وقال جمهورهم لم ينص على خلافة احد قلت وقد صح للمهدي و عيسى عليه السلام الطريق الثاني نص الامام السابق وهذا باجماع اهل السنة الطريق الثالث بيعة اهل الحل والعقد باجماع اهل السنة والمعتزلة وبعض الشيعة الزيدية خلافا لاكثر الشيعة مستدلين بوجوه احدها ان الامامة نيابة الرسول فلا تثبت الا بقوله ثانيها ان اهل الحل والعقد لا يجوز لهم التصرف في الخلائق فكيف يجوز لهم نصب من يتصرف واجيب عنهما بان البيعة مظهرة لكونه خليفة الرسول اي علامة دالة على ان الشارع نصبه لا مثبتة للخلافة ونقض الثاني بالشاهد اذ يجب اتباع قوله مع انه لا تصرف له في المشهود عليه ثالثها ان القضاء تصرف جزئي ولا ينعقد بالبيعة فكيف التصرف الكلي العظيم اجيب بانا لا نسلم عدم انعقاد القضاء بالبيعة ففيه خلاف بين الفقهاء ولو سلم فهو عند وجود الامام اما عند فقده فيجوز بل يجب اقامة لاحكام الشرع رابعها ان البيعة تستلزم المفاسد والفتن لان اهل كل اقليم يبايعون اماما فيقع النزاع اجيب بان ضرر الترك اكثر خامسها ان العصمة والعلم بجميع المسائل شرط واهل البيعة لا يعرفونهما اجيب بانهما ليسا بشرط سادسها ان عدم الكفر شرط اجماعا وهو امر مبطن اجيب بان الظاهر كاف في احكام الشرع ولذا نهي عن التجسس سابعها ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يهمل المسائل غير المهمة كآداب الخلاء فكيف يهمل هذا الامر العظيم ويدع تعيين الخليفة لاختيار اهل البيعة ثامنها قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وترك الامة بلا خلفاء نقص اجيب عنهما بان تفويض النصب الى الامة كاف في عدم الاهمال وفي الاكمال اما اثبات التفويض فتمسك بعضهم فيه بقوله عليه الصلوة والسلام ما راه المسلمون

حسنا فهو عند الله حسن وقوله لا يجتمع امتى على الضلالة وعندنا فيه نظر لان الاول من كلام ابن مسعود على المختار والثانى وارد فى اجماع الامة كلها ونصب الامام يحصل ببعضهم بل الحق انما المااجمع الامة على ان الامامة تصح بالبيعة دل هذا الاجماع على ان حكم الله تعالى كذلك الطريق الرابع ان يستولى رجل موصوف بصفات الامامة على البلاد ويدعوا الناس الى بيعة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر وهذا باتفاق الاشاعرة والزيدية والجبائى وذلك لحصول المنافع المطلوبة من نصب الامام خلافا لاكثر الشيعة القائلين بانه لا امامة الا بالنص البحث الخامس لا حاجة فى البيعة الى الاجماع بل يكفى بيعة بعض اهل الحل والعقد وذلك لان عمر عقد الامامة لابى بكر رضى الله عنهما وكذلك عبد الرحمن بن عوف لعثمان رضى الله عنهما ولم تنكر الصحابة رضى الله عنهم ذلك فبايعوهما على الامامة بعد ذلك وقال بعض الاشاعرة يجب ان يكون بيعة الافراد بحضرة جم غفير من المسلمين حتى يشتهر البيعة وينقطع النزاع البحث السادس اذا وقع البيعة لرجلين فان كانا فى اقطار متباعدة ففيه خلاف فقيل يتركان واما ان كانا فى ارض لا تسعهما عزل المؤخر وان وقعت البيعة معا او لم يعلم المتقدم والمتاخر بطلت البيعتان واستونفت كذا فى شرح المواقف **وَلَا يَنْعَزِلُ الْإِمَامُ بِالْفِسْقِ** اى بالخروج عن طاعة الله تعالى **وَالْجَوْرِ** اى الظلم على عباد الله تعالى تخصيص بعد تعميم **لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء** الذين كانت الائمة يستعملونهم كالحجاج بن يوسف كان عامل عبد الملك بن مروان على العراق والحجاز **بعد الخلفاء الراشدين وكان السلف ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم** اورد عليه ان الانقياد كان اضطرارا قلنا ثبت الانقياد سرا وعلانية وعن زياد العدوى التابعى قال كنت مع ابى بكرة تحت منبر ابن عامر وهو يخطب عليه ثياب رقاق قلت انظروا الى اميرنا يلبس ثياب الفساق فقال ابو بكرة اسكت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من اهان سلطان الله فى الارض اهانه الله رواه الترمذى وحسنه **ولا يرون الخروج عليهم** اى لا يعتقدون جوازه بل جعلوا هذه العقيدة من علامات السنة قال فى قوة القلوب ومن عقود القلب التى هى السنة المجمع عليها ان يعتقد ان الامامة فى قريش الى يوم القيمة وان لا يخرج على الائمة بالسيف ويصبر على جورهم كذلك السنة وسئل العارف الامام ابو محمد سهل بن عبد الله التسترى اى الناس خير قال السلطان قيل كنا نرى انه شر الناس قال ينظر الله فى سلامة اموال المسلمين وابكارهم فيغفر له جميع ذنوبه قال الخشبات السود المعلقة على ابوابهم انفع للمسلمين من سبعين قاصا يقصون فى المسجد وقال الخليفة اذا كان غير صالح فهو من الابدال واذا كان صالحا فهو القطب الذى يدور عليه الدنيا وقال من انكر امامة السلطان فهو زنديق ومن دعاه السلطان فلم يجب فهو مبتدع وقال النبى صلى الله عليه وسلم يكون عليكم امراء يفسدون وما يصلح الله بهم اكثر انتهى مختصرا وعن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كره من اميره شيئا فليصبر عليه فانه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية رواه البخارى ومسلم والاحاديث فى الصبر على جوره وترك مخالفته كثيرة ولو احتج بها الشارح لكان اولى وسقط الواو فى بعض النسخ علة لفعل السلف ولكن اثباتها احسن عطفا على قوله لانه قد ظهر الفسق **لان العصمة ليست بشرط ابتداء** لانه يجوز نصب غير المعصوم **فبقاء اولى** اى بقاء غير المعصوم على الخلافة اولى بالجواز من نصبه ذلك لانه لا ضرورة فى النصب اما عزله فيحتاج الى اضطراب وفتنة وفيه نظر لان العصمة بمعنى عدم الفسق شرط ابتداء لان العدالة مشروطة واما بمعنى ملكة الاجتناب فليست بشرط ابتداء ولا انتهاء لكن عدمها لا يستلزم وجود الفسق وههنا بحث من الاشكالات القوية وهو ان الحسين بن على رضى الله عنهما خرج على يزيد مع ان معوية رضى الله عنه نصبه وبايعه الصحابة رض واجيب بان وجوب طاعة هذا الشقى على بضعة النبى صلى الله عليه وسلم غير معقول ولا يخفى ان هذا

الجواب ليس على قانون الشرع لما سمعت من انعقاد الامامة ببيعة رجل واحد من اهل الحل والعقد ثم وجوب طاعة الامير ولو فاسقا جائرا وعندي في الجواب وجوه احدها ما حكي انه لم يخرج للخلافة بل ليستوطن الكوفة لكن الروايات الصحيحة بخلافه ثانيها ان اجتهاده حكم بان خلافته غير صحيحة لان الحسن بن علي رضي الله عنهما سلم الخلافة الى معوية رض بشرط ان لا يجعلها في اولاده ويكون الامر بعده شورى في المسلمين ان قلت فلم خالفه معوية رض قلت ادى نظره الى ان الشرط انقضى بموت الحسن رضي الله عنه ان قلت سلمنا ان التسليم غير صحيح لكن قد بايعه الناس حتى الصحابة رض قلت روي ان بيعتهم وقعت جبرا ولو سلم فكانت متفرعة على التسليم فاذا فسد الاصل فسد الفرع ولذا صح عن اهل المدينة انهم خلعوا بيعته اي عزلوه وقد كان فيهم الصحابة رض وعظماء التابعين ان قلت صح نهي عبد الله بن عمر رض الناس عن الخروج على يزيد وخلعه فعن نافع قال لما خلع اهل المدينة يزيد بن معوية اجمع ابن عمر رض حشمه وولده وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ينصب لكل غادر لواء يوم القيمة وانا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله تعالى ورسوله واني لا اعلم غدرا اعظم من ان يبايع الرجل على بيع الله ورسوله ثم ينصب له القتال واني لا اعلم احدا منكم خلعه الا كانت الفيصل بيني وبينه رواه البخاري ومسلم قلت حكم مجتهد لا يلزم مجتهدا اخر قلت لو كان جواز الخروج على يزيد من المجتهدات فما وجه التشنيع على قاتليه قلت لم يتقلدوا في ذلك مجتهدا بل فعلوه بهوى نفوسهم وايضا هتكوا الحرمات من نهب الحريم وحمل الذراري الى الشام خلاف وجه التكريم وايضا قال الحسين رضي الله عنه احملوني الى يزيد لابايعه فابوا الا قتله ثالثها لعله وجد ما يدل على كفره وقد تقرر ان منع الخروج انما هو اذا لم يبلغ فسق الامام الكفر ويروى من شعر يزيد قوله شعر

وشمسة كرم برجها قعر دنها ومطلعها الساقي ومغربها فمي

فان حرمت يوما على دين احمد فخذها على دين المسيح بن مريم

وقوله يوم حمل اليه راس الحسين رضي الله عنه

لعبت هاشم بالملك فلا جرجاء ولا وحي نزل

لست من خندف ان لم انتقم من بني احمد ما كان فعل

والعهدة على الرواة ورابعها ان جواز الخروج على الفاسق من المجتهدات فلعل اجتهاده اقتضى ذلك خامسها لعل يزيد كان حين نصب فاسقا فلم يصح نصبه اصلا كما هو مذهب قوم وانما نصبه معاوية رض ظنا بصلاحه كما روي عنه انه قال اللهم ان كان يزيد على ما ظننته والا فعجل موته وقد استجيب دعاؤه فلم يطل ملكه وعن الشافعي هو الامام ابو عبد الله محمد بن ادريس بن عباس بن عثمان بن شافعي بن سائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن مطلب بن عبد مناف يلقب بالشافعي والمطلبي نسبة الى الجد وام الشافعي هي ام الحسن بنت حمزة بنت القاسم بن زيد بن الحسن بن علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنهم تولد الشافعي سنة مائة وخمسين وهي سنة وفات الامام الاعظم وقيل تولد يوم وفاته ونشا بمكة وحفظ القرآن وموطا الامام مالك وهو ابن عشر سنين وافتى الناس وهو ابن خمس عشرة سنة ثم قدم المدينة ولازم الامام مالك بن انس واستفاد منه ثم ارتحل الى بغداد ثم الى مصر واستوطنه وصنف في اصول الدين اربعة عشر مجلدا وفي فروعه ما يزيد على مائة والامام احمد من تلامذته وكان يقول الشافعي كالشمس وقال لم اعرف الناسخ والمنسوخ حتى جالست الشافعي

مات يوم الجمعة سلخ رجب سنة اربع وماتين وقبره بقرابة مصر مشهور يتبرك به ان الامام ينعزل بالفسق والجور وان لم يعزله احد وكذا
كل امير من الامراء والمحتسبين وقاض فلا ينفذ عنده تصرف هؤلاء بعد الفسق واعلم ان في عزل الامام الفاسق مذاهب الاول انه لا
ينعزل ولا يجوز عزله وهو المشهور الثاني انه لا ينعزل بنفسه ولكن يجوز عزله هو لبعض الحنفية قال الامام الصابوني في البداية لو ارتكب
الامام كبيرة يستحق العزل عندنا وينعزل عند الشافعي وكذا عند المعتزلة والخوارج انتهى ويمكن حمل كلام المص على هذا المذهب لكن
المتبادر من قول الشارح ولا يرون الخروج عليهم هو المذهب الاول اللهم الا ان يفسر بانه لا يوجبون الخروج عليهم الثالث انه يجب
الخروج ان فحش فسقه وعن بعض السلف قال ما خرجنا على يزيد حتى خفنا ان ينزل من السماء حجارة واصل المسئلة ان الفاسق
ليس من اهل الولاية اى التصرف عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه اى لا يتفكر في صلاح نفسه وقيل لا يرحم نفسه حيث يجلب
عذاب الله سبحانه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة اجماعا فكذا
يجوز امامة الفاسق ولذا كان العدالة عنده شرط الاولوية لا شرط الجواز وابو حنيفة هو الامام الاعظم نعمان بن ثابت الكوفي تولد سنة
ثمانين وتوفي سنة مائة وخمسين واختلف في انه من التابعين او اتباعهم والصحيح هو الاول وفي كشف المنار لقي ستة من الصحابة
انس بن مالك وعبد الله بن حارث وعبد الله بن انيس وعبد الله بن ابي اوفى وواثلة بن اسقع ومعقل بن يسار رضي الله عنهم
وفي جابر بن عبد الله خلاف انتهى ولا يحصى مناقبه في العبادة والتقوى والعلم والاجتهاد حتى قال الامام الشافعي الناس كلهم
عيال ابي حنيفة في الفقه وذكر الشيخ العارف بن عبد الوهاب الشعراني الشافعي انه راى في مكاشفاته بحرا يتشعب منه انهار
فسال عنه فقيل هو بحر الشريعة والانهار مذاهب واعظمها مذهب ابي حنيفة واما ما اشتهر من انه صاحب الراى لا الحديث
كالشافعي فافتراء بل هو اشد اتباعا للحديث من الشافعي كما يظهر من اصول الفقه وسبب هذه الشهرة ان علماء مذهب الشافعي
جمعوا الاحاديث الموافقة لمذهبهم ولم يفعل ذلك علماء مذهبنا والا فاحاديث مذهبنا موجودة في الصحاح والسنن والمسانيد
المعاجيم ولعل الله سبحانه يوفقنا لجمعها وقد يروى في مناقبه سراج امتي ابو حنيفة وهو موضوع كاحاديث ذمه وذم الشافعي
والمسطور في كتب الشافعية لعل هذه رواية عن الشافعي والروايات توجد عن المجتهدين من اهل مذهب مختلفة اما لاختلاف
اجتهادهم او لوهم الرواة ويحتمل ان يكون هذا قول بعض المجتهدين من اهل مذهبه ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام و
الفرق ان في انعزاله اى الامام ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر اعلم ان الروايات
المشهورة عن الامام الاعظم في الفقه تسمى ظاهر الرواية وقد صنف فيها المتون المشهورة كالمبسوط والجامع الصغير والكبير والزيادات و
السير وكنز الدقائق ووقاية الروايات وغير المشهورة تسمى بالنوادر وقد صنف فيها كتاب نوادر ابن سماعة ونوادر ابن رستم عن العلماء الثلثة
هم الامام الاعظم وصاحباه القاضي ابو يوسف يعقوب احد حفاظ الحديث حتى قال احفظ عشرين الف حديث منسوخ والامام محمد
ابن الحسن الشيباني صاحب المصنفات الجليلة زهاء ثلثمائة وسبعين مجلدا وكان الشافعي يمدح عليه بطيب ويقول يكلمنا محمد
على قدر عقولنا ولو كلمنا على قدر عقله لم نعرفه وكان ذكي العقل ولذا قل رجوعه في المسائل ورای بعض احبار اليهود كتابه الجامع الكبير

فاسلم نسئل عن ذلك فقال لوادعى صاحب هذا الكتاب النبوة لعجز الناس عن معارضة كتابه فالنبى الذى يكون صاحب هذا الكتاب من اتباعه صادق فقابلا شك انه لايجوز قضاء الفاسق والرواية المشهورة الجواز وقال بعض المشائخ اذا قلد الفاسق ماض مجهول من التقليد هو جعل القلادة فى العنق اى جعل القضاء فى عنقه ابتداء يصح قضاؤه ولو قلد وهو عدل ثم فسق ينعزل بالفسق لان المقلد اسم فاعل اى الذى نصب القاضى وهو الامام او نائبه اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها بدون العدالة وفى فتاوىٰ قاضى خان هو الامام فخر الدين احد عظماء الحنفية المجتهدين انهم اجمعوا على انه اى القاضى اذا ارتشى اخذ الرشوة لاينفذ قضاؤه فيما ارتشى اى فى الحكم الذى اخذ الرشوة عليه واما فى غيره من الاحكام فينفذ على الصحيح واذا اخذ القاضى القضاء بالرشوة بان اعطى الناس الرشوة حتى ينصبه قاضيا لايصير قاضيا ولو قضى لاينفذ قضاؤه وانما ذكر مسائل القضاء طرد اللباب ولانها اخت الامامة ـ

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى العقائد المتفرقة قال المصـ وَيَجُوْزُ الصَّلٰوةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَّفَاجِرٍ البر بفتح الباء من يعمل بالطاعات ويجتنب الكبيرة والاصرار على الصغيرة والفاجر ضده وفيه خلاف للشيعة فانهم يشترطون العصمة فى امامة الصلوة كما يشترطونها فى امامة الخلافة ولذا يؤخرون الصلوة حتى يصلونها فى آخر الوقت فرادى انتظارا للامام المهدى وبعضهم يجمع المغرب مع العشاء لذلك لقوله عليه الصلوة والسلام صلوا خلف كل بر وفاجر رواه المحدثون هذا الحديث عن على بن ابى طالب وعبد الله بن مسعود وابى الدرداء وابى هريرة رضى الله عنهم بالفاظ مختلفة فمن ذلك حديث ابى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوا خلف كل بر وفاجر وجاهدوا مع كل بر وفاجر رواه البيهقى وعن ابن عمر رضـ عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال خلف من قال لا اله الا الله رواه الطبرانى بسند شديد الضعف وذكر السخاوى طرق هذا الحديث واهية كلها كما صرح به غير واحد من العلماء واصحها حديث مكحول عن ابى هريرة رضـ وفيه انقطاع لان مكحولا لم يدرك ابا هريرة رضـ انتهى وقال المجد اللغوى لم يصح فى هذا الباب حديث ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة بفتحتين جمع فاسق واهل الاهواء اى من يتبع فى الاعتقاد ما يهواه نفسه ولا يتبع السنة والجماعة والبدع بكسر ففتح جمع بدعة وهى كل ما حدث فى الدين على خلاف السنة وهم المعتزلة والشيعة والخوارج والجبرية واشباههم من غير نكير اى من غير انكار احد من العلماء فصار ذلك اجماعا فلا يضر مخالفة المبتدعة بعد انعقاده وما نقل عن بعض السلف كالامام ابى حنيفة رحـ من المنع عن الصلوة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام فى كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع ان قلت كيف الكراهة مع قوله عليه الصلوة والسلام صلوا خلف كل بر وفاجر قلت لو صح الحديث فهو لبيان الجواز وهذا لا ينافى الكراهة كما شرع الشارع الطلاق مع قوله عليه الصلوة والسلام ابغض الحلال الى الله الطلاق رواه ابو داود هذا اى جواز الصلوة خلف الفاجر اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى اى بلغ حد الكفر كما فى الشيعة القائلين بالوهية على رضى الله عنه والمنكرين لخلافة الشيخين على الصحيح فلا كلام فى عدم جواز الصلوة ثم لعطف الكلام على الكلام ومعنى التراخى تاخر رتبة المعطوف عن رتبة المعطوف عليه المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر

سواء كان مومنا او كان بين المنزلتين لاوجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا واما وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار فشرط عندهم ايضا ومن جهالاتهم عدم تجويز الصلوة خلف اهل السنة بناء على تكفيرهم وَيُصَلّٰى بلفظ المجهول أى صلوة الجنازة عَلٰى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ اذا مات الفاجر على الايمان بحسب الظاهر للاجماع فان السلف لم يزالوا يصلون على الفساق ولقوله عليه الصلوة والسلام لاتدعوا الصلوة اى لا تتركوا من الودع وهو الترك وزعم النحاة ان ماضى هذا الباب لايستعمل العرب على من مات من اهل القبلة لم يجد القارى الهروى لهذا الحديث تخريجا من لفظ وعن ابن عمرؓ عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال صلوا على من قال لا اله الا الله رواه الطبرانى بسند ضعيف جدا وقد تقدم حديث ابى هريرةؓ برفعه صلوا على كل بر وفاجر رواه البيهقى وانت تعرف ضعف الحديث فمدار المسئلة على الاجماع فان قيل امثال هذه المسائل من جواز الصلوة خلف الفاجر ووجوب الصلوة عليه انما هى من فروع الفقه لان موضوعها العمل فلا وجه لايرادها فى اصول الكلام الاضافة كشجرة الاراك وان اراد المصنف ان اعتقاد حقيته ذلك واجب اى يجب الاعتقاد بجواز الصلوة خلف الفاجر ووجوب الصلوة عليه وهذا من الاصول لان الحكم المتعلق بالاعتقاد يكون من اصول الكلام فجميع مسائل الفقه كذلك اى يرد عليه انه يلزم على هذا ان يكون جميع مسائل الفقه من الكلام لان الاعتقاد بحقيتها واجب اذ يجب الاعتقاد بان الصلوة فريضة والخمر حرام والسواك سنة وان كل ما ادى اليه اى المجتهد فالعمل به واجب قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال وهو بحث خلق افعال العباد الى قوله والاصلح ليس بواجب على الله تعالى والمعاد وهو بحث عذاب القبر واحوال البعث و الثواب والعقاب والنبوة والامامة والتحقيق ان بحث الامامة من الفروع اذ حاصله وجوب نصب الامام على العباد وهذا من الاحكام المتعلقة بالعمل لكن لما كان للروافض فى مسائلها اقوال فاسدة يتفرع عليها ابطال الشرع جعلها العلماء من اصول الكلام على قانون اهل الاسلام حال او نعت والقانون لفظ سريانى بمعنى القاعدة والاصل وطريق السنة والجماعة وقد اشار الشارح فى ضمن الكلام الى تعريف علم الكلام الحق واحترز بالقيد الاول عن الفلسفة الالهية وبالثانى عن كلام المعتزلة والروافض واشباههم حاول اى قصد وهو جزاء لما التنبيه على نبذ اى قليل من المسائل التى بها يتميز اهل السنة من غيرهم وفيه اشارة الى ان تلك المسائل كثيرة كوجوب غسل الرجلين وحرمة نكاح المتعة وحرمة ادبار الزوجة خلافا للشيعة فى الكل مما خالف فيه بيان لنبذ والمسائل المعتزلة نحو المعدوم ليس بشئ او الشيعة كالمسح على الخفين او الفلاسفة كاشراط الساعة او الملاحدة كحمل النصوص على ظواهرها بلا تاويل او غيرهم من اهل البدع والهواء كالكرامية القائلين بان الولى قد يفضل النبى سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه كالمسح او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد كشهادة الجنة للعشرة المبشرة رضى الله تعالى عنهم وَيُكَفُّ بلفظ المجهول عَنْ ذِكْرِ الصَّحَابَةِ اِلَّا بِخَيْرٍ كفه اى منعه فكف اى امتنع فهو لازم ومتعد فعلى اللزوم يكون المرفوع هو الجار والمجرور وعلى المتعدى محذوفا اى اللسان والصحابة جمع صاحب وهو من صحب النبى صلى الله عليه وسلم ولو ساعة من الايمان ومات مومنا وفيه ابحاث الاول زعم قوم انه لابد من طول الصحبة وقال سعيد بن المسيب لا صحابى الا من اقام سنة او غزا غزوة واستدل الجمهور اولا بان الصحبة تعم القليل والكثير يقال صحبه ساعة وثانيا بان الوفود صحابة بالاجماع كجرير بن عبد الله مع قلة مكثهم عنده الثانى من مات مرتدا بطل صحبته وحديثه كربيعة بن امية بن خلف القرشى تنصر فى خلافة عمر

رضی الله عنه واخرج احمد فی المسند حدیثه ولعله لم یعرف روایته اولم یجعلها قادحة فی الروایة الثالث من ارتد ومات مومنا اختلف فیه وینسب الی الامام اعظم انه لیس بصحابی والی الشافعی انه صحابی نعم روایته مقبولة ولذا اخذت الائمة حدیث اشعث بن قیس الرابع اختلف فیمن راه بعد الموت قبل الدفن کابی ذویب الشاعر فقیل صحابی لان جثته صلی الله علیه وسلم صحیحة وقیل لا فان هذه الحیوة لایتعلق بها الاحکام الدنیویة کالتشهید الخامس اختلف فیمن راه قبل الوحی مومنا کزید بن عمرو بن نفیل مومن الفترة والصحیح انه لیس صحابیا وکذلک من راه مصدقا بانه سیبعث کبحیراء الراهب علی ما اختاره العسقلانی اما عدد الصحابة فقال الحافظ ابو زرعة الرازی قبض رسول الله صلی الله علیه وسلم عن مائة الف واربعة عشر الفا من الصحابة رضی الله عنهم لما ورد من الاحادیث الصحیحة والحسنة فی مناقبهم قال النبی صلی الله علیه واله وسلم طوبی لمن رانی وامن بی وطوبی لمن رای من رانی ولمن رای من رای من رانی طوبی لهم وحسن ماب رواه الطبرانی وقال لایمس النار مسلما رانی او رای من رانی رواه الترمذی وقال خیر القرون قرنی رواه الحاکم وامثالها کثیرة بل قد ورد الثناء علیهم فی القران کقوله تعالی محمد رسول الله والذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم تراهم رکعا سجدا وقوله تعالی لقد رضی الله عن المومنین اذ یبایعونک تحت الشجرة ووجوب الکف عن الطعن فیهم عطف علی المناقب ویبعد ان یعطف علی ما ورد کقوله علیه الصلوة والسلام لاتسبوا اصحابی السب دشنام کردن فلوان احدکم انفق مثل احد بضمتین اسم جبل ذهبا ما بلغ مد احدهم بالضم والتشدید ربع الصاع بالاجماع کذا فی النهایة وهو رطل وثلث عند اهل الحجاز ورطلان عند اهل العراق باختلاف المکائیل والموازین فی البلاد وقیل ما یملو الکفین من الرجل المعتدل اذا مدهما ولذا یسمی مدا ولا نصیفه النصیف مکیال صغیر والضمیر لاحدهم ویجوز ان یراد نصف المد فانه جاء النصف والنصیف بمعنی والمعنی ان عملهم القلیل افضل عند الله من العمل الکثیر من غیرهم لشرف الصحبة والحدیث رواه البخاری ومسلم وابو داود والترمذی عن ابی سعید ومسلم وابن ماجه عن ابی هریرة رض وکقوله علیه الصلوة والسلام اکرموا اصحابی الاکرام گرامی داشتن فانهم خیارکم جمع خیر الحدیث عن عمر رض قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اکرموا اصحابی فانهم خیارکم ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم ثم یظهر الکذب حتی ان الرجل لیحلف ولا یستحلف ویشهد ولا یستشهد الامن سره بحبوحة الجنة فلیلزم الجماعة فان الشیطان مع الفذ وهو من الاثنین ابعد لایخلون رجل بامرأة فان الشیطان ثالثهم ومن سرته حسنته وساءته سیئته فهو مومن رواه النسائی وکقوله علیه الصلوة والسلام الله الله بالنصب علی التحذیر فی اصحابی ای اتقوا الله فی اصحابی لاتتخذوهم غرضا جمع غرض وهو ما ینصب للرمی الیه بالفارسیة نشانه ای لاتجعلوهم محل سب وطعن من بعدی فمن احبهم فبحبی احبهم ماض معلوم والضمیر المرفوع الی من والباء للسببیة او الملابسة ای بسبب حبه ایای احب اصحابی وقد یزعم انه مضارع التکلم والمنصوب الی من ومن ابغضهم فببغضی ابغضهم والمعنی علی السببیة ان حبهم ناش عن حبی وبغضهم ناش عن بغضی وعلی الملابسة ان حبهم ملازم لحبی وبغضهم ملازم لبغضی ومن اذاهم بمد الهمزة من الایذاء فقد اذانی ومن اذانی فقد اذی الله ومن اذی الله فیوشک بکسر الشین ای یقرب ان یاخذه ای یعذبه الله سبحانه والحدیث رواه الترمذی عن عبد الله بن معقل بلفظ الله الله فی اصحابی الله الله فی اصحابی ولعل الشارح کتبه کذلک فزعم النساخ ان التکرار من السهو واورد بعض العلماء علی هذه الاحادیث اشکالا وهو ان الخطاب اما الی المومنین او الی الکفار وکلاهما مشکل اما الاول فلانهم اصحاب

فلا معنى لقوله مد احدهم وقوله فانهم خياركم واما الثانى فظاهر من لفظ الاحاديث واجيب بعد اختيار الاول بوجوه احدها ان الخطاب للحاضرين فى الذهن ممن يجئ بعده ثانيها ان الخطاب لمن كان فى عصره ولم يصحب بعد فخاطبهم على لسان الرسل ثالثها ان الخطاب للاطفال هم مؤمنون مع انهم ليسوا بصحابة على قول رابعها ان المخاطب من لم يطل صحبة اولم يغز معه غزوة على مذهب من يشترط فى الصحابى طول الصحبة او الغزوة والحق عندنا ان الخطاب لصغار الصحابة والمراد بالاصحاب كبارهم وعن ابى سعيد الخدرى رض قال كان بين خالد بن الوليد رض وعبد الرحمن بن عوف رض شئ فسبه خالد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا تسبوا احدا من اصحابى فان احدكم لو انفق مثل احد ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه رواه مسلم ان قلت كان المطلوب هو الكف عن الصحابة كلهم لا من كبارهم فقط فقلت اهل العلم يفهم من هذه الاحاديث ان علة الحكم هى الصحبة وان كان من طالت صحبته احق والبق بالحكم والاحاديث فى هذا الباب كثيرة ففى الحديث من سب اصحابى فعليه لعنة الله والملئكة والناس اجمعين رواه الطبرانى وقال ان شرار امتى اجرؤهم على اصحابى رواه ابن عدى وقال اذا رايتم الذين يسبون اصحابى فقولوا لعنة الله على شركم رواه الخطيب وقال لعن الله من سب اصحابى رواه الطبرانى فهذه الاحاديث تعم الصحابة كلهم ثم فى مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة كعائشة وطلحة والزبير رضى الله عنهم كلهم اجمعين احاديث صحيحة وحسنة والظاهر ان مراد الشارح بالصحيح ما يعم الصحيح والحسن باصطلاح اهل الحديث ثم احاديث هذا الباب كثيرة وقد جمعها صاحب الصواعق وغيره ولنذكر بعضها تبركا قال النبى صلى الله عليه وسلم ابوبكر خير الناس الا ان يكون نبى رواه الطبرانى وقال حب ابى بكر وشكره واجب على امتى رواه ابن عساكر وقال ابوبكر وعمر منى بمنزلة السمع والبصر من الرأس رواه ابونعيم وقال لو كان بعدى نبى لكان عمر بن الخطاب رض رواه الحاكم وقال عثمان ولى فى الدنيا وولى فى الآخرة رواه ابويعلى وقال انما يشبه عثمان بابينا ابراهيم رواه ابن عدى وقال النظر الى وجه على عبادة رواه الحاكم وقال على منى بمنزلة راسى من بدنى رواه الخطيب وقال الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة رواه الترمذى وقال فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام رواه البخارى وقال طلحة والزبير جاراى فى الجنة رواه الترمذى وما وقع بينهم اى بين الصحابة من المحاربات كحرب الجمل وحرب الصفين والمنازعات كمنازعة عباس وعلى رضى الله عنهما فى ارض بنى النضير فى خلافة عمر رضى الله عنه فله محامل اى مواضع حمل وتاويلات والمحمل انهم كانوا يطلبون الحق ولكن يصيب بعضهم فى الاجتهاد ويخطى بعضهم والمخطى فى الاجتهاد غير ماخوذ بل ماجور وهكذا جرت عادة السلف الصالحين بحمل افعال الصحابة على مقاصد صحيحة ومما ملأت الروافض به افواههم نزاع فاطمة رضى الله عنها مع ابى بكر رضى الله عنه والصحيح انها طلبت ميراث النبى صلى الله عليه وآله وسلم فقال ابوبكر رض سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لا نرث ولا نورث ما تركنا صدقة ولم ينفرد بروايته بل صدقه فى هذا الحديث عثمان وعلى والعباس وسعد والزبير وعبد الرحمن بن عوف وامهات المؤمنين وايضا ادعت ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم وهب فدك منها فسالها البينة فلم يتم نصاب الشهود فما فعل ابوبكر رضى الله عنه موافق لقواعد الشرع ولذلك لم يغيره على رضى الله عنه فى خلافته وصح من عظماء اهل البيت الاعتراف بان ما فعله ابوبكر رضى الله عنه حق وان ابابكر رض وقف على باب فاطمة رض حتى رضيت واما ما يروى من ان ابابكر رض اراد ان يعطيها حقها فمنعه عمر رض وان عمر ضربها حتى اسقطت الولد وماتت فمن اكاذيب الروافض فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضى الله عنها اى نسبتها الى الزنا

اماذها الله تعالى كما يقول الشيعة الشنيعة وذلك لانه قد نزل فى عصمتها ثمانى عشر اٰية فى اول سورة النور والا فبدعة وفسق وقد اختلف
الفقهاء فى حكم من سب الصحابة رضى الله عنهم وارضاهم فافتى بعضهم بان سباب الشيخين يقتل حدا فلا يقبل توبته وبعضهم بانه
يقتل للكفر فيقبل توبته وبعضهم بانه لا يقتل بل يعذب عذابا شديدا وفى سب غيرهما التعذيب على حسب اى القاضى وبالجملة لم
ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية رض واحزابه جمع حزب بالكسر هو الجماعة لان غاية امرهم البغى والخروج على الامام
عطف تفسير وهو امير المؤمنين على رضى الله عنه وهو لا يوجب اللعن لا يخفى ان الشارح قصر ما فى حق هذا الصحابى حيث اكتفى بعدم جواز
اللعن واقول قد صرح علماء الحديث بان معاوية رضى الله عنه من كبار الصحابة ونجبائهم ومجتهديهم ولو سلم انه من صغارهم فلا شك
فى انه دخل فى عموم الاحاديث الصحيحة الواردة فى تشريف الصحابة رضى الله عنهم بل قد ورد فيه بخصوصه احاديث كقوله عليه الصلوة
والسلام اللهم اجعله هاديا ومهديا واهد به رواه الترمذى وقوله عليه الصلوة والسلام اللهم علم معاوية الحساب الكتاب وقه العذاب
رواه احمد وما قيل من انه لم يثبت فى فضله حديث فمحل نظر وكان السلف يغضبون من سبه وطعنه وقيل لابن عباس رض ان معاوية
صلى الوتر ركعة واحدة قال دعه فانه فقيه صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم كما فى صحيح البخارى وسب رجل عند خليفة الراشد عمر بن عبد العزيز
فجلده وقال آخر امير المؤمنين يزيد فجلده وقيل للامام الجليل عبد الله بن المبارك امعاوية افضل ام عمر بن عبد العزيز رضى الله عنهما قال
غبار فرس معاوية رض اذا غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من عمر قال القاضى عياض المالكى فى الشفاء قال مالك من شتم
احدا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابا بكر او عمر او عثمان او معاوية او عمرو بن العاص فان قال كانوا على كفر وضلال قتل وان
شتمهم بغير هذا من مشاتمة الناس نكل نكالا شديدا انتهى وقد الفنا فى هذا الباب رسالة وسميناها الناهية عن ذم معاوية رض وانما اختلفوا
فى يزيد بن معاوية ولد سنة خمس وعشرين وقيل ست وقيل سبع وملك الامر بعد ابيه ثلث سنين واشهر كذا فى جامع الاصول وما يحكى ان
النبى صلى الله عليه وآله وسلم ابصر معاوية يحمل يزيد فقال اهل الجنة يحمل اهل النار فموضوع وكذا ما ذكره الشيعة انه راهما فقال هما فى النار وذلك لانه ولد
فى اواخر خلافة عثمان رضى الله عنه ثم انه قد روى عنه امور اخر منكرة من الفسق والفجور واشد المنكرات ما جرى على اهل البيت رضى الله
عنهم حتى ذكر فى الخلاصة كتاب معتمد فى الفقه الحنفى وغيره كاحياء العلوم للغزالى انه لا يجوز اللعن عليه ولا على الحجاج بن يوسف وهذا ترقى
من الظالم الى الاظلم والحجاج من بنى ثقيف اهل الطائف وامه فارعة بنت همام كانت تحت الحارث بن كلدة طبيب العرب فدخل عليها صباحا
وهى تخلل الاسنان فطلقها فقالت ما الذنب قال ان اكلت صباحا فانت حريصة وان تخللت من طعام البارحة فقذرة فقالت تخللت
من شظايا السواك ثم تزوجها يوسف فولدت الحجاج لا دبر له ولا يرجون حيوته فظهر الشيطان فشق دبره وسقاه الدم فعاش فاستعمله عبد الملك
ابن مروان ملك بنى امية على العراق والحجاز فظلم ظلما شديدا وقتل الوفا كثيرة من اهل بيت النبوة والعلماء المجتهدين الزهاد والصالحين
وكان يحبس عذابا اليما لا يستر فيه من الحر والبرد ولذا مات فيه خلائق لا يحصون وطلب سعيد بن جبير التابعى الجليل من مسافة بعيدة و
امر بقتله فاستقبل القبلة وقال انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين قال اصرفوه عن القبلة قال
اينما تولوا فثم وجه الله قال اطرحوه على الارض منكوسا قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم فقتله ودعا عليه سعيد عند قتله فلم يستطع قتل احد بعده

ولم يعش الا خمسة عشر يوما وكان اذا نام استيقظ فزعا وقال اخذ فى سعيد بن جبير وعن عمر بن عبد العزيز قال رايت فى المنام جيفة ملقاة فقلت ما انت قال انا الحجاج قدمت على الله فوجدته شديد العقاب فقتلنى بكل قتلة قتلتها وها انا موقوف بين يدى الله فانتظر ما ينتظر الموحدون وعن اشعث الحرانى قال رايت الحجاج بحال سيئة فسالته فقال ما قتلت احدا الا قتلنى بها قلت ثم مه قال ثم امر بى الى النار قلت ثم قال ارجو ما يرجوا اهل لا اله الا الله ذكرهما السيوطى فى شفاء الصدور كان النبى صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن لعن المصلين قال القارى الهروى ورد هذا المعنى فى عدة احاديث ومن كان من اهل القبلة هو الذى يصلى الى الكعبة وجعل هذا من علامات الاسلام لان غيرنا اهل الملل لا يصلون اليها ولان الصلوة اعظم شعار الايمان وفى الحديث من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذى له ذمة الله وذمة رسوله رواه البخارى ومانقل من لعن النبى صلى الله عليه وآله وسلم لبعض من اهل القبلة وكان هذا نادر الوقوع جدا فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره فيحتمل انه علم موته على الكفر وههنا وجه اخر اصح واعجب وهو ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال اللهم انى اتخذ عندك عهدا لن تخلفنيه فانما انا بشر فاى المومنين اذيته او شتمته او لعنته او جلدته فاجعلها له صلوة وزكوة وقربة تقربه بها اليك يوم القيمة رواه مسلم فلعنه على المؤمن رحمة عليه وطهارة واجر له فلا حجة فيه لغيره على جواز اللعن وذكر بعض المحققين ان هذا اللعن ليس مما يقصد معناه بل هو مما جرت به عادة العرب كقولهم تربت يداك ولكن لما كان ظاهره طردا عن الرحمة جبر نقصانه بهذا العهد وبعضهم اطلق اللعن عليه منهم ابن الجوزى المحدث وصنف كتابا سماه الرد على المتعصب العنيد المانع عن ذم يزيد ومنهم الامام احمد بن حنبل مستدلا بقوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا فى الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله ومنهم القاضى ابو يعلى مستدلا بقوله عليه الصلوة والسلام من اخاف اهل المدينة ظلما اخافه الله تعالى شانه وعليه لعنة الله والملئكة والناس اجمعين وصح ان يزيد ارسل جيشا الى مدينة حتى قتلوا اهلها وظلموا ظلما عظيما وتسمى هذه الوقعة وقعة الحرة لكن فى دلالة الاية والحديث على لعنه بخصوصه نظر وقولهم انه كفر حين امر بقتل الحسين رضـ فيه بحث لان الامر بالقتل معصية لا كفر على قواعد اهل السنة والامر بالقتل ليس رضاء به والا لكان كل امر بالمعصية كافرا واتفقوا على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه ورضى به اما من قتله فلقوله تعالى من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واما الامر فلانه شريك القاتل فى الاثم واما من اجاز ورضى فلان الرضاء بالمعصية كفر وايضا قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والاخرة وقال الله تعالى لعنة الله على الظلمين ولا شك ان قاتله والامر به والراضى به مؤذى ظالم وعندنا فيه بحث لانه ان اراد لعن الشخص المعين فدعوى الاتفاق غير مسموعة الا فيمن رضى ومات عليه بلا توبة لان الرضاء بالمعصية من حيث هى معصية كفر بالاتفاق ولكن اثبات الموت عليه اصعب من خرط القتاد وان اريد اللعن بالوصف العام فالاتفاق مسلم لكن لا يلزم منه جواز اللعن على الشخص المعين الذى يوجد هذا الوصف فيه كما سنحققه والحق ان رضاء يزيد بقتل الحسين رضى الله عنه واستبشاره اى سروره بذلك واهانته اهل بيت النبى صلى الله عليه وآله وسلم مما تواتر معناه وان كان تفاصيله احادا وانكر ذلك بعض العلماء ومنهم الامام الغزالى وقالوا لم يثبت هذا اصلا ولا يجوز ان يقال امر بقتله اورضى به لانه لا يجوز نسبة مؤمن الى كبيرة اوكفر من غير تحقيق بل الذى تولى قتاله هو امير الكوفة عبيد الله بن زياد وكان يزيد على مسافة شهر ذهابا ورجوعا فلا يمكن ان ياتى امره فى ذلك الزمن القليل وروى ان يزيد انكر

على ابن زياد وقال زرعت لى العداوة فى قلب كل بر وفاجر وقال رحمك الله يا حسين رضى الله عنه لقد قتلك رجل لم يعرف حق الرحم فنحن لا نتوقف فى شانه اى فى قبح فعله بل نجزم بانه قبيح الفعل او لا نتوقف فى شان اللعن بل نجزم بجوازه بل نتوقف فى ايمانه اى فى موته على الايمان بناء على ان كفره بالرضاء والاستبشار ثابت بالتواتر وتوبته بعد ذلك غير معلومة وفيه نظر لان الرضاء والاستبشار انما يكون كفرا اذا كان بالمعصية من حيث هى معصية واما للعداوة الدنيوية فلا كما قرره المحققون لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه اى جنوده الذين حاربوا الحسين رضى الله تعالى عنه ولا يخفى ان الشارح بنى كلامه على جواز لعن الفاسق وان لم يتحقق موته على الكفر وهذا خلاف التحقيق واعلم انه كثر الاختلاف فى هذا المقام والذى حققه المحققون هو ان اللعن ثلثة اقسام احدها اللعن بالوصف العام الوارد فى الشرع نحو لعن الله على الكافرين واليهود وهذا جائز حتى انه قد صح فى بعض الصغائر كقوله عليه الصلوة والسلام لعن الله الواشمات والمستوشمات رواه الشيخان وقوله عليه السلام لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال رواه البخارى بل فى بعض المكروهات ايضا كقوله عليه الصلوة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له رواه احمد ثانيها اللعن على الشخص المعين الذى صح موته على الكفر باخبار الشارع كفرعون وابى جهل وابليس وهو جائز ثالثها على شخص لم يعلم موته على الكفر وهو لا يجوز سواء كان حيا او ميتا وكان بحسب الظاهر مؤمنا او كافرا لجواز ان يوفقه الله سبحانه الكافر للاسلام وعن عبد الله بن عمر رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد اللهم العن ابا سفيان اللهم العن الحارث بن هشام اللهم العن سهيل بن عمرو اللهم العن صفوان بن امية فنزلت ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون فتيب عليهم كلهم رواه البخارى وكان هذا اللعن قبل ان ينزل النهى عنه هذا ما قرره المحققون ودليلهم ان الشارع نهى عن اللعن وشدد عليه ففى الحديث لا يكون المؤمن لعانا رواه الترمذى وقال لا تلعنوا بلعنة الله رواه ابوداؤد وقال من لعن شيئا ليس له باهل رجعت اللعنة عليه رواه الترمذى ثم قد صح عنه اللعن بالوصف العام وعلى الشخص الهالك على الكفر فوجب الاقتصار عليهما وبقى القسم الثالث محظورا ولاسيما اذا كان الشخص مؤمنا بحسب الظاهر لقوله عليه الصلوة والسلام سباب المسلم فسوق رواه البخارى وقوله عليه الصلوة والسلام لعن المؤمن كقتله رواه مسلم ولاسيما اذا مات لقوله عليه الصلوة والسلام لا تسبوا الاموات فانهم قد افضوا الى ما قدموا رواه البخارى وبهذا ظهر ان استدلالهم على لعن يزيد بالنصوص العامة غير صحيح وان معنى اللعن فيها هو ذم الفعل لا تجويز لعن كل شخص يفعله فاحفظ هذا التحقيق ولا تكن من الذين لا يراعون قواعد الشرع ويحكمون بان من نهى عن لعن يزيد فهو من الخوارج نعم قبح افعاله مشهور وحب اهل البيت واجب لكن النهى عن لعنه ليس للقصور فى حبهم بل لقواعد الشرع والله تعالى اعلم و

نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِلْعَشَرَةِ الْمُبَشَّرَةِ الَّذِيْنَ بَشَّرَهُمُ النَّبِىُّ صلى الله عليه وسلم بِالْجَنَّةِ حيث قال النبى صلى الله عليه وسلم ابوبكر فى الجنة

وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة وطلحة فى الجنة وزبير فى الجنة وعبد الرحمن بن عوف فى الجنة وسعد بن ابى وقاص فى الجنة وقد مر احوالهم وسعيد بن زيد فى الجنة احد السابقين الى الاسلام بارشاد ابى بكر رضى الله عنه وابو عبيدة بن الجراح فى الجنة احد قدماء الصحابة رض واشدهم زهدا عن الدنيا وسماه النبى صلى الله عليه وسلم امين هذه الامة كما فى الصحيحين وهؤلاء كلهم من قريش والحديث رواه الترمذى عن عبد الرحمن بن عوف رض وابن ماجه عن سعيد بن زيد رض وكذا نشهد بالجنة لفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم

من خديجة رضي الله عنها وكانت اكرم بناته عليه وعاشت بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ستة اشهر والحسن والحسين رضي الله عنهما لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة رض سيدة نساء اهل الجنة واستدل بعض العلماء بهذا الحديث على انها افضل من عائشة رضي الله عنها وغيرها من النساء رضي الله عنهن وقال بعضهم عائشة افضل لقوله عليه الصلوة والسلام فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام رواه الشيخان وذهب بعضهم الى المساواة وبعضهم الى التوقف وان الحسن رض والحسين رض سيدا شباب اهل الجنة بالفتح والتخفيف جمع شاب وهو اسم لمن الفتاة ايضا والخلفاء الاربعة كهول فلا ينفي التفضيل عليهم وهذا حديث حذيفة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ان هذا ملك لم ينزل الارض قط قبل هذه الليلة استاذن ربه ان يسلم علي ويبشرني بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة رواه الترمذي وفي كلام الشارح رد على من زعم ان البشارة خاصة بالعشرة ومن نظر في الاحاديث وجد كثيرا من الاشخاص المبشرين كخديجة وعائشة وحمزة وعباس وجعفر الطيار وام سليم الانصارية وبلال المؤذن وسعد بن معاذ وعبد الله بن سلام وعمار بن ياسر وسلمان الفارسي وثابت بن قيس بن شماس وصهيب رضي الله عنهم ولعل الباعث على اشتهار العشرة بالبشارة لوقوع بشارتهم في حديث واحد او لقصور الشيعة عن معرفة حقهم وسائر الصحابة اي بقيتهم او جميعهم لا يذكرون الا بخير ولو روي عنهم امور موسوسة كمعاوية وعمرو بن العاص ومغيرة بن شعبة وبسر بن ارطاة ويحمل امورهم على اجتهادهم بل الافضل السكوت عن ذكرها حفظا للدين عن الوساوس فان الانكار على واحد منهم ثلمة في الايمان ويرجى لهم الكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من المغفرة والثواب بل قد صح البشارة بالجنة لاصحاب غزوة بدر وهم ثلثمائة وثلثة عشر ولاصحاب بيعة الرضوان وهم الف واربعمائة بل جاء البشارة القطعية لكل من انفق وقاتل في قوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى بل جاء في الحديث لا يمس النار مسلما رواه الترمذي ولا نشهد بالجنة والنار لاحد بعينه حتى ان صبيا من الانصار توفي فقالت عائشة رض عصفور من عصافير الجنة فانكر عليها النبي صلى الله عليه وسلم كما في صحيح مسلم بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة وان الكافرين من اهل النار ونرى اي نعتقد المسح على الخفين في الحضر بفتحتين الوطن لحصول الشخص عند اهله والسفر لا ننفي المسح وان كان زيادة على الكتاب لان ما في القران هو غسل الرجلين لكنه بالخبر المشهور والزيادة على القران بالحديث المشهور جائز باجماع الاصوليين كوجوب الجماع في تحليل المطلقة ثلثا بحديث العسيلة مع ان المذكور في القران حتى تنكح زوجا غيره والنكاح حقيقة في العقد على المشهور بل جوز الامام الشافعي الزيادة بخبر الواحد ايضا ولذا قال بان قراءة الفاتحة فريضة في الصلوة لقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب مع ان الحق سبحانه قال فاقرؤا ما تيسر من القران وقال بعض العلماء المسح ثابت بالكتاب ايضا لان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم قرئ بالنصب والجر وكلاهما صحيح وقد عرف بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم حمل الجر على مسح الخف والنصب على غسل الرجلين بلا خف وفيه خلاف للشيعة وكذا الخوارج والشيعة انكروا المسح على الخفين واوجبوا المسح على الرجلين عملا بقراءة الجر وانكارا لقراءة النصب او لان الواو بمعنى مع وهو باطل للاحاديث الصحيحة في اسباغ غسل الرجلين وسئل علي بن ابي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين السائل شريح بن هاني قال اتيت عائشة اسالها عن المسح على الخفين فقالت عليك بابن ابي طالب فسله فانه كان يسافر مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسالناه فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم

ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم رواه مسلم والنسائي وابن ماجة وبهذا الحديث ظهر ان ما روى عن علي رضى الله عنه من انكار المسح فغير ثابت كما قال البيهقي وروى ابو بكر رضى الله عنه هكذا في نسخ الكتاب والصحيح ابو بكرة بالهاء وهو صحابي من ثقيف واسمه نفيع بن حارث او مسروح ولما حاصر النبي صلى الله عليه وسلم حصن الطائف امر ان ينادى بان كل عبد نزل من الحصن فهو حر فنزل ابو بكرة من الجدار على بكرة وهي خشبة مستديرة يجعل عليها الحبل لاخراج الدلو من البير فكناه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ابا بكرة وصحف النساخ بحذف التاء فيزعم انه ابو بكر الصديق رضى الله عنه ثم يقال كيف قدم حديث علي على حديث ابى بكر رضى الله عنهما ويجاب بان الحديث الفعلي اقوى من القولي وهذا السوال والجواب مع انهما مبنيان على الفاسد فاسدان اما السوال فلان امثال هذا التقديم لا تضر عند صحة العقيدة واما الجواب فلانا لا نسلم ان الاول فعلي ثم لا نسلم الترجيح بل الامر بالعكس لان الفعل ربما كان من خصائصه عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه رخص فعل ماض معلوم من الترخيص وفي كثير من النسخ انه قال رخص بلفظ المجهول الماضي وفي بعضها انه قال ارخص بلفظ المتكلم المعلوم المستقبل وكلاهما للتصحيف للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر قال بعض المحققين ذكر صيغة التكلف والمبالغة للاشارة الى ان المراد الطهارة الكاملة فلبس خفيه ان يمسح عليهما في محل النصب على انه مفعول رخص والحديث رواه ابن خزيمة والدارقطني والترمذي وصححه الخطابي وقال الحسن البصري احد عظماء التابعين ادركت سبعين وفي بعض النسخ اربعين والاول اصح نفرا من الصحابة يرون المسح على الخفين يحتمل ان يكون من الرأي بمعنى الاعتقاد وان يكون من الرؤية وكتب بواو واحدة من تصرف النساخ او لان اهل الخط يكتفون في مثله بواو واحدة ويرجحه ما قال النووي في شرح مسلم قال الحسن البصري حدثني سبعون من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يمسح على الخفين ولهذا اي لكثرة رواة حديث المسح وقيل الضمير راجع الى القول الحسن وهو تقصير بلا قاصر مع انه خبر الواحد فلا يزاد به على الكتاب قال ابو حنيفة رح سيد الفقهاء ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار اي الدليل الواضح من الاحاديث وفي بعض النسخ حتى جاءني فيه الدليل مثل ضوء النهار وقال الكرخي ابو الحسن من اعاظم علماء الاصول على مذهب الحنفية من فقهاء العراق اني اخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين لان الآثار اي الاحاديث التي جاءت فيه في حيز التواتر اي في مكانه ولم يستيقن بتواترها فلم يجزم بالكفر وقال القسطلاني في شرح صحيح البخاري صرح جمع من الحفاظ بتواتره وجمع بعضهم رواته فجاوز والثمانين منهم العشرة المبشرة انتهى ولذا قال القاضي ابو يوسف بكفر منكره وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة اجماعا من اهل السنة الا انها بدعة فسق عند بعضهم وبدعة كفر عند بعضهم حتى سئل انس بن مالك الظاهر انه هو انس بن مالك بن النضر الانصاري الخزرجي خادم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شرف بالخدمة وهو ابن ثمان او تسع وخدمه عشر سنين وقالت امه ام سليم يا رسول الله انس خادمك فادع له فدعا له بالبركة فبورك له في الدين والدنيا فمن الاول كثرة رواية الحديث ومن الثاني ان نخله كانت تثمر في السنة مرتين وكان من الاغنياء المكثرين واولاده يزيدون على المائة وعاش اكثر من مائة سنة انتقل من المدينة في خلافة عمر بن الخطاب الى بصرة ليعلم الناس الدين ومات بها سنة احدى وتسعين رضى الله عنه وربما يقع في القلب ان المسئول مالك بن انس صاحب المذهب الرابع عن السنة والجماعة

فقال ان تحب الشيخين ابا بكر وعمر رضي الله عنهما ولا تطعن في الختنين عثمان وعلي رضي الله عنهما والختن زوج البنت وتمسح على الخفين
وهذا اهتمام بامور الثلثة والا فليس علامات السنة والجماعة محصورة فيها ولعل اختصاصها بالذكر لقصور المعاصرين او الحاضرين فيها
واعلم ان العلماء اختلفوا في ان الغسل افضل ام المسح على مذاهب احدها ان الغسل افضل لانه عزيمة والمسح رخصة وهو مذهب
الشافعية ومختار صاحب الهداية ثانيها ان المسح افضل لمخالفة المبتدعة وهو مختار احمد بن حنبل ثالثها انهما متساويان وهو مختار
المجد اللغوي قال لم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يتكلف نزعا ولبسا بل اذا توضاء وهو غير لابسهما غسل وان توضاء وهو لابسهما مسح
ولم ينزع وَلَا تُحَرِّمُ نَبِيْذَ التَّمْرِ وهو ان ينبذ اى يطرح والنبذ بالفارسية انداختن وهذا التركيب كثيرا ما يستعمل وفيه بحث لا يخفى ويجاب
بان لا تجعل المضارع في تاويل المصدر في جميع المواضع بل في بعضها والمشهور تقدير المضاف اما في المبتداء او في الخبر اى عمله ان ينبذ و
هو ذو نبذ تمرا وزبيب هو العنب اليابس وبالفارسية مويز وهو مبنى على ان مراد المص هو نبيذ التمر والزبيب كلاهما ولكنه اكتفى بالتمر من باب
ذكر الخاص ارادة العام او من باب حذف المعطوف كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر اى والبرد في الماء فيجعل في اناء من خزف بفتحتين الاناء
من الطين المطبوخ وبالفارسية سفال والجعل تفسير للنبذ فافهم فيحدث فيه في الماء لذع بالذال المعجمة والعين المهملة سوختن وبالدال
المهملة والغين المعجمة گزيدن وكلاهما صحيح والمراد حدة الطعم وفي بعض النسخ فيحدث فيه نوع حموضة كما في الفقاع بالضم والتشديد شراب
يتخذ من الحبوب كالحنطة والشعير والذرة وكانه نهى عن ذلك اى النبيذ في بدء الاسلام اراد به غلبته وهذا بمدينة فلا يرد ان بدء
الاسلام كان بمكة ولم يحرم بها خمر ولا نبيذ لما كانت الجرار بالضم جمع جرة بالفتح وهي اناء من الخزف وبالفارسية سبو اواني الخمور
الاواني جمع اناء والخمور جمع خمر لانها انواع تمرية وعنبية وَلَا يَبْلُغُ وَلِيٌّ دَرَجَةَ الْاَنْبِيَاءِ في القرب الى الله سبحانه تعالى لان الانبياء معصومون
مامونون عن خوف الخاتمة بخلاف الاولياء فان كثيرا منهم ازله الشيطان فاضله عن الايمان كبلعم بن باعور وبرصيصا الراهب بل
كفى ابليس عبرة للمعتبرين واعترض عليه بقوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون واجيب اولا بان المراد هم الانبياء
وثانيا بان الانبياء موصوفون بمجموع هذه الكمالات بخلاف الاولياء وعندي ان الكل سهو بل الاية في شان يوم القيمة مكرمون بالوحي و
مشاهدة الملك ان قلت قد صح مشاهدة الاولياء الملك فان عمر بن الخطاب رضي الله عنه راى جبرئيل وكذا عبد الله بن عباس رضي
الله عنهما قلت هذا نادر الوقوع ومع هذا كان من بركة اتباع النبي صلى الله عليه وسلم ان قيل ذكر المفسرون ان السامري الساحر راى جبرئيل
راكبا على الفرس عند غرق فرعون فقبض من تراب حافر فرسه فجعل في بطن العجل فصار له خوار قلت الساحر يتخلق باخلاق الشياطين
وينصبغ بمزاجهم فيرى الملك كما راه الشيطان وهذه رؤية مذمومة بخلاف رؤية النبي الملك مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام
بقصر الهمزة ومدها الخلق مطلقا وقيل كل ما دب على وجه الارض وقيل الجن والانس ان قلت الولي ايضا يرشد الانام قلت ارشاد
النبي اعظم من ارشاده اضعافا مضاعفة بل لا يبلغ الولي الرشد الا بارشاد النبي ولا يكمل الا بكمال متابعته والاستفاضة من جنابه بعد
الاتصاف بكمالات الاولياء بعد بمعنى مع ويجوز ان يكون على ظاهره لما تقرر من ان النبي قبل النبوة يكون وليا فما نقل عن بعض الكرامية
من جواز كون الولي افضل من النبي كفر وضلال لا يخفى ان الدليل المذكور لا يستلزم الكفر ولو استدل بالاجماع وكون افضلية النبي من

ضروريات الدين كان الحكم بالكفر صحيحاً ومن المخالفين فى هذه العقيدة الشيعة زعم بعضهم ان علياً رضى الله عنه يساوى الانبياء لقوله عليه الصلوة والسلام من اراد ان ينظر الى آدم فى علمه والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى موسٰى فى هيبته والى عيسٰى فى عبادته فلينظر الى على بن ابى طالب رضى الله عنه واجيب بعد تسليم صحة الحديث انه تشبيه لا تسوية وزعم بعضهم انه افضل من الانبياء بعد نبينا صلى الله عليه وسلم نعم قد يقع تردد فى ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبى متصف بالمرتبتين والقطع بانه افضل من الولى الذى ليس بنبى اعلم ان بعض المشائخ الصوفية قدس سرهم بعد اتفاقهم على ان النبى افضل من الولى اختلفوا فى ان نبوة النبى افضل ام ولايته فقيل الولاية افضل بوجوه احدها انها توجه العبد الى الحق سبحانه فقط والنبوة توسط بين الحق والعباد ثانيها ان تصرف التبليغ ينقطع بالموت وتصرف الولاية لا ينقطع فان كمالات اولياء الامة من آثار ولاية النبى بعد موته ثالثها ان الولاية كمال باطنى والنبوة كمال ظاهرى والكمال الباطنى اشرف وقيل نبوته افضل من ولايته لانها صفة لا يشاركه فيها غيره وبها يتفضل فى قرب الحق سبحانه على غيره وبهذا التحقيق ظهر معنى ما نقل عن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة واندفع عنهم تشنيع العلماء نعم الافضل ان لا يطلق ذلك القول بل يقال ولاية النبى افضل من نبوته ان قلت قد حكى عن القطب الاعظم عبد القادر الجيلانى قدس سره العزيز انه قال خضنا بحرا وقف الانبياء على ساحله قلت اراد الاحوال التى لا يحسن صدورها عن الانبياء كالوجد والرقص والشطحيات فان الحق سبحانه حفظ الانبياء عنها بتوسيع بواطنهم وكانت تجرى فيها بحار العشق والذوق ولا يغلب عليهم الاحوال والحكمة فيه انهم اهل مكانة ورزانة وقدوة فحفظوا عما لا يستحسنه العوام ﴿ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه الامر والنهى﴾ اى مقام سقوطهما لعموم الخطابات الواردة فى التكاليف يعنى ان نصوص الامر والنهى وردت عامة لكل عاقل بالغ فى جميع احوالهم والقول بالسقوط انكار لعمومها ﴿واجماع المجتهدين على ذلك﴾ اى على عدم السقوط وخص المجتهدين اشارة الى ان المعتبر هو اجماعهم وذهب بعض المباحيين بالفتح جمع مباحى منسوب الى المباح وهم قوم اباحوا المحرمات من الخمر والزنا الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر والنهى ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر ويقرب من هذا المذهب مذهب المرجئة قالوا لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وذهب بعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفكر فى كمالات الحق سبحانه واستدل المباحية بقوله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين والجواب ان المفسرين اجمعوا على ان المراد باليقين الموت فالآية لنا لا علينا وهذا كفر لانه انكار للنصوص والاجماع وضلال فان اكمل الناس فى المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله صلى الله عليه وآله وسلم مع ان التكاليف فى حقهم اتم واكمل فانهم يعاتبون بترك الافضل بل كل من كان الى الانبياء اقرب فالتكليف عليه اشد لقوله تعالى يا نساء النبى من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال الامام على بن موسى الرضا لمحسننا ضعفان من الثواب ولمسيئنا كفلان من العذاب وقد فرض على النبى صلى الله عليه وآله وسلم الوضوء لكل صلوة وقيام الليل وجاز له صوم الوصال بخلاف الامة واما قوله عليه الصلوة والسلام اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب لم يجد القارى الهروى لهذا الحديث تخريجا مع حرصه عليه وقال روى فى معناه حديث ابى سعيد عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال ان الله اذا رضى عن العبد اثنى عليه بسبعة اصناف من الخير لم يعمله واذا سخط على العبد اثنى عليه بسبعة اصناف من الشر لم يعمله رواه احمد وابن حبان ولا يخفى ان توافق الحديثين فى المعنى غير مسلم فمعناه انه عصمه من الذنوب اى حفظه من ان يرتكب

ذنبا فلم يلحقه ضررها لانه فرغ ارتكابها وقال بعض الصوفية معناه ان الذنوب لا تجره الى الكفر والعذاب الذى يعقبه الثواب الابدى ليس بضرر
ان قلت قال فى تحفة البررة عن الشيخ روزبهان الكبير المصرى قال قيل لى مرات اترك الصلوة فانك لا تحتاج اليها فقلت يا رب لا اطيق ذلك
كلفنى شيئا آخر قلت كان ذلك امتحانا ولكنه كان من المتمسكين بالشريعة فلم يخطأ ان قلت نقل عن بعض العرفاء ان العرفان يسقط التكليف
اجيب بان المحققين منهم فسروا التكليف بالكلفة بمعنى المشقة فالمعنى ان العارف لا يجد من العبادة مشقة بل يتلذذ بها وَالنُّصُوصُ
جمع نص وهو فى اللغة القطع وفى اصطلاح اهل الشرع كلام الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم سمى به للقطع بصحة مدلوله من الكتاب و
السنة من بيانية تُحْمَلُ عَلَى ظَوَاهِرِهَا اى على المعانى الظاهرة بحسب الوضع اللغوى الشائع فى العرب والوضع الشرعى المشهور فى اهل
الاسلام ما لم يصرف عنها اى عن الظواهر دليل قطعى من برهان عقلى او اجماع او نص قاطع كما فى الايات التى تشعر ظواهرها بالجهة و
الجسمية كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم ونحو ذلك كالمجئ فى قوله تعالى جاء ربك والملك صفا صفا و
الدليل القطعى هو ان الجهة والجسمية تنافى الوجوب الذاتى وقيل قوله تعالى ليس كمثله شئ لا يقال هذه اى آيات الجهة والجسمية ليست
من النص بل من المتشابه هذا السوال مبنى على معنى آخر للنص على مصطلح الاصوليين قالوا كلام الشارع بحسب ظهور معناه اربعة اقسام
ظاهر ونص ومفسر ومحكم فالظاهر ما ظهر منه المراد بالنظر الى صيغة اللفظ والنص ما كان اوضح منه لا من حيث اللفظ بل لان المتكلم ساق الكلام لهذا
المراد فقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر فى الحل والحرمة ونص فى التفرقة بين البيع والربوا لانه نزل ردا للكفار فى قولهم انما البيع مثل
الربوا والمفسر ما بلغ فى الظهور الى ان لم يقبل التاويل كآيات حشر الاموات والتخصيص كقوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون والمحكم ما لا يقبل
النسخ كقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة وايضا كلام الشارع بحسب خفاء معناه اربعة اقسام خفى ومشكل ومجمل ومتشابه فالخفى ما لا
يظهر المراد منه لعارض من غير الصيغة ولا يحتاج الى التامل الكثير كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها خفية فى حق النباش والعارض
الموجب للخفاء اختصاص النباش باسم غير السارق ثم يظهر بالتامل القليل ان النباش اقل جناية من السارق لانه اخذ ما لا يحتاج اليه الاحياء
فلا يقطع والمشكل ما يدرك معناه الخفى بعد تامل كثير كقوله تعالى قوارير من فضة فهو مشكل لان القوارير من الزجاج ثم يظهر بالتامل انها
فى صفاء القوارير وبياض الفضة والمجمل ما لا يتبين المقصود منه الا ببيان الشارع كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة فى اللغة
الدعاء والزكوة النماء وانما عرف المقصود من بيان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والمتشابه ما انقطع الرجاء عن معرفة معناه كمقطعات
اوائل السور عند جمهور السلف هو المختار وان تكلم قوم منها بعقولهم ومن المتشابه عند الجمهور الآيات والاحاديث المشعرة بالجهة والجسمية
وهو الاسلم وان فسرها قوم بالحمل على المجازات لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم من الثمانية
المذكورة والنظم فى اصطلاح الاصول لفظ الشارع واختاروا النظم على اللفظ تادبا لان اللفظ طرح الشئ من الفم على ما هو المتعارف فى غير
اصول الفقه وَالْعُدُوْلُ مبتدأ خبره الحاد عَنْهَا اى عن الظاهر إِلَى مَعَانٍ يَدَّعِيهَا أَهْلُ الْبَاطِنِ وهم الملاحدة جمع ملحد بالضم وهم قوم
ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر ومقصودهم ابطال دين الاسلام واصل هذا المذهب من اختراع مجوس فارس فانهم لما انقرض دولتهم بجهاد
الصحابة ارادوا تضليل العوام بهذا المذهب فاسقطوا التكليفات من الصلوة والصوم واباحوا المحرمات حتى نكاح المحارم فاتبعهم

خلق كثير حتى حصل لهم شوكة عظيمة فقتلوا كثيرا من المسلمين ومنعوا الناس عن الحج حتى قطع الله سبحانه دولتهم وروى انهم لما افسدوا بمكة قالوا
كيف قول ربكم من دخله كان آمنا فقال بعض العلماء معناه من دخله فامنوه ولهم القاب كثيرة فلقبوا بالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن
جعفر الصادق رحمه الله تعالى ولانتسابهم اليه وبالباطنية لقولهم بالمعانى الباطنة وبالقرامطة لان من اكابرهم حمدان بن قرمط قرية بواسط و
بالحرمية لاباحتهم المحارم وبالسبعية لقولهم ان الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله تعالى عليهم وسلم والمهدى
وانه لابد فى كل زمان من سبعة يقتدى بهم فى الدين وبالبابكية اذ من رؤسهم بابك باذربيجان وبالحمرة للبسهم الحمرة فى زمان بابك اولتسميتهم المسلمين
حميرا وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة كقولهم الجنة اراحة البدن عن تكليف الشرع والنار مشقة التكليف
والوضوء محبة الامام والغسل تجديد العهد معه لا يعرفها الا المعلم بكسر اللام او فتحها وهو الامام المعصوم المخفى عن عامة الخلق ويزعمون ان لهم رئيسا
ياخذ العلم عن الامام ويعلمهم ويسمونه الحجة وقصدهم بذلك نفى الشريعة بالكلية لدعوايهم ان جميع ما فهمه العلماء من معانى النصوص غلط الحاد
هو فى اللغة الميل عن شئ الى شئ ومنه اللحد لانه مائل الى جانب القبر اى ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف بالكفر لكونه تكذيبا
للنبى صلى الله عليه وآله وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة من وجوب الصلوة والصيام وحرمة الخمر ونكاح المحارم ونحوها واما ما ذهب اليه بعض
المحققين وهم الصوفية كصاحب الفتوحات المكية والسلمى صاحب حقائق التفسير من ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات
خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك الى الله سبحانه والجملة نعت الدقائق يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة اى لا تخالف الظواهر
وهذا نعت ثان للدقائق او للاشارات فهو من كمال الدين خبر لقوله ما ذهب ومحض العرفان المحض بالفتح الخالص والعرفان بالكسر معرفة الحق
سبحانه ويصدقهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم لكل آية ظهر وبطن رواه محى السنة فمن ذلك قولهم فى قصة طالوت ان الله تعالى امرنا بجهاد النفس
وهو كجالوت وابتلانا بالدنيا وهو كالنهر فمن عبرها ولم يشرب منها او قنع منها بغرفة خلص عنها وجاهد النفس . . . . و
قتلها ومن حرص عليها لم يشبع منها ولم يمكن العبور عنها ومنه قولهم فى قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون انه افناء الصفات البشرية و
منه قولهم فى قوله تعالى فاخلع نعليك انه امر بترك الدنيا والآخرة فى حب الله سبحانه ومنه قولهم فى قوله تعالى ويحذركم الله نفسه انه نهى عن
التفكر فى ذاته ومنه قولهم فى قوله تعالى ففروا الى الله امر بالفناء فيه من راجع فى صحفهم وجد العجائب وَرَدُّ النُّصُوصِ بأن ينكر الاحكام التى
دلت عليها النصوص القطعية اى غير المحتملة للتاويل من الكتاب والسنة اى الحديث المتواتر كحشر الاجساد مثلا فان النصوص الواردة
فيه بلغت من الوضوح حدا يابى عن تاويلها باللذة والالم الروحانيين وفى الكلام اشارة الى كفر الفلاسفة والماول انما يكون معذورا اذا لم ينكر
القطعيات الواضحة كُفْرٌ لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله فمن قذف عائشة رضى الله عنها بالزنا وهم الروافض كفر لانه قد نزل فى عصمتها
آيات فى اول سورة النور واسْتِحْلَالُ الْمَعْصِيَةِ اى اعتقاد كونها حلالا صغيرة كانت او كبيرة كُفْرٌ لانه تكذيب للشارع اذا ثبت كونها معصية
بدليل قطعى هو الكتاب والسنة المتواترة فالاول كالخمر والثانى كوضع الحديث فان قوله عليه الصلوة والسلام من كذب على متعمدا فليتبوأ
مقعده من النار حديث متواتر فما زعم بعض المتصوفة من جواز الوضع للترغيب والترهيب كفر اما الاجماع ففيه خلاف وتفصيل والمذكور
فى الاصول الحنفية ان الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة مع تصريحهم بالحكم المجمع عليه وهو قطعى كالآية والخبر المتواتر ويكفر منكره ثم

الذى صرح به بعض الصحابة وسكت الباقون ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف ممن سبقهم وهما كالحديث المشهور ويضلل منكرهما ويفسق ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف وهو كخبر الواحد يأثم منكره ولا يفسق فالاجماع الاول قطعى والبواقى ظنية في شرح مختصر ابن الحاجب انكار حكم الاجماع الظنى ليس بكفر اجماعا وفى الاجماع القطعى مذاهب احدها كفر ثانيها ليس بكفر ثالثها وهو المختار ان ما علم كونه من الدين بالضرورة كالعبادات الخمس يوجب الكفر اتفاقا وانما الخلاف فى غيره والحق انه لا يكفر انتهى ثم المختار ان المعصية اعم من ان تكون بعينها كاكل الدم او بغيرها كاكل المسروق وقال بعضهم لا يكفر باستحلال الحرام لغيره وقد علم ذلك فيما سبق حيث قال المص الاستحلال كفر ولعل المص اعاده لان المذكور سابقا استحلال الكبيرة والاستهانة بها اى بالمعصية والاستهانة آسان داشتن فالاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول اى كفر المستحل والمستهين والمستهزئ يتفرع ما ذكر فى الفتاوى اى فتاوى علماء ماوراء النهر فانه المراد عند الاطلاق كالنجم للثريا والكتاب لكتاب سيبويه من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعى كلحم الخنزير يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره كالاكل فى نهار رمضان فانه حرام للوقت وكوطى الزوجة الحائض فانه حرام لعارض الدم او قد ثبت بدليل ظنى وهو المكروه التحريمى كاكل النخاع والخصية فانه ممنوع بخبر الواحد وهو ظنى وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره وهو الصحيح لان الاستحلال فى الوجهين تكذيب للشارع بلا فرق فقال من استحل حراما قد علم فى دين النبى صلى الله عليه وسلم تحريمه احتراز عن الحرام الذى لم يشتهر حرمته كالوشم وهو تابير الجلد ثم وضع الاثمد ونحوه عليه ليبقى المحل ملونا كنكاح ذوى الارحام كالبنت والام والاخت او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او خنزير من غير ضرورة متعلق بالشرب والاكل والضرورة كالجوع المهلك والمرض الذى لا علاج له فكافر خبر لمن وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق اراد الاستحلال وما فى حكمه كالاستهانة ومن استحل شرب النبيذ الى ان سكر كفر فانه وان كان مباحا عند اهل السنة لكن القدر المسكر منه حرام قطعا وروى ان رجلا شرب النبيذ من سقاء عمر رضى الله عنه فسكر فحده فقال انما شربت من سقائك قال انما ضربتك الحد لسكرك اما لو قال للحرام هذا حلال لترويج السلعة الترويج رواج دادن والسلعة رخت اى ليرغب اليها المشترى او بحكم الجهل او عدم العلم بكونه حراما لا يكفر لعدم التكذيب ولو تمنى ان يكون الخمر حلالا او لا يكون صوم شهر رمضان فرضا لما شق اى صعب عليه الصوم لا يكفر وهكذا الحكم فى سائر الفرائض الشاقة من الحج والجهاد اما لو قال ذلك تهاونا بها فهو كفر وعلى هذا يحمل ما قاله بعض الائمة انه من قال عند مقدم رمضان جاء الضيف الثقيل فقد كفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر والقاعدة ان كل ما كان حراما فى شرائع جميع الانبياء فتمنى حله كفر وما كان حلالا ثم حرم فتمنى حله ليس بكفر لان حرمة هذا اى الزنا والقتل ثابتة فى جميع الاديان الالهية موافقة للحكمة خبر ثان وقيل حال يعنى ان دوام الحرمة يدل على ان الحكمة الالهية اقتضت الحرمة الابدية مع قطع النظر عن الازمان والاشخاص بخلاف ما حرم بعد الحل كالخمر فان الحكمة اقتضت حرمته بالنظر الى الزمان والاشخاص ففى الاول يكون المطلوب بالتمنى تبدل الحكمة وفى الثانى يطلب تبدل حال الزمان والاشخاص ولا باس فيه ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل عظيم بربه والجهل بالله تعالى كفر وعندى فى هذا الدليل نظر وذكر الامام السرخسى فى كتاب الحيض انه لو استحل وطى امرأته الحائض يكفر لانه انكار لقوله تعالى

فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن وفي النوادر عن محمد الامام الرباني صاحب ابي حنيفة رحمهما الله تعالى انه لا يكفر لاحتمال ان يكون النهي للاستقذار لا للتحريم ويوافقه قول الامام ابي يوسف فيمن حلف ان لا يطاء امرءته حراما فجامعها في الحيض انه لا يحنث وكذا قولهم ان الزوج الثاني اذا جامع المطلقة بالثلث في الحيض حلت للاول وهو الصحيح وقال ابراهيم بن رستم احد الائمة الحنفية انه ان استحل على زعم ان النهي ليس للتحريم لم يكفر وان استحل مع العلم بان النهي يفيد الحرمة كفر وعندي ان هذا القول اعدل وفي استحلال اللواطة بزوجته لا يكفر على الاصح لان تحريمها قياس على حرمة وطي الحائض والعلة الجامعة التلوث بالقذر ولم يثبت بكتاب ولا بحديث متواتر والاحاديث المروية فيه ضعيفة كما نقله السيوطي عن البخاري والنسائي وغير واحد ولا بالاجماع لان مذهب عبد الله بن عمر رضي الله عنهما والامام مالك انه مباح استدلالا بقوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم اني شئتم وهذا القول وان كان خطاء ظاهرا لكن خلاف بعضهم يكفي في عدم تكفير المستحل ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به بالضرورة العقلية او الدينية كالجهل والظلم والكذب والفقر والزوجة او الولد اما وصفه بالجسمية والجهة فقيل كفر وقيل لا لانه من النظريات الدقيقة نعم من ذهب من المجسمة الى انه ثلثة اشبار او كسمكة بتلالؤ ونحوها من الخرافات الباطلة فلا شك في كفره او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره كما يفعله كثير من الجهلة في تحليل المطلقة ثلثا او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون اي لا يوجد نبي من الانبياء على قصد استخفاف اي زعم انه لا فائدة في بعثهم او عداوة وتخصيص القصد يدل على انه ليس كفرا على الاطلاق كما اذا قاله عجزا عن اداء التكليفات ولكن عندي ان هذا التمني كفر على الاطلاق وكذا لو ضحك على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر اي على سبيل الاستحسان الكفر اما اذا كان الكلام مضحكا بالاضطرار فلا كفر هكذا قال بعضهم وكذا لو جلس على مكان مرتفع كجلوس الواعظين وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكون منه ويضربونه بالوسائد جمع وسادة بالكسر بالفارسية بالش وهذا الكلام يحتمل وجوها احدها ان يكون ضرب الوسادة بمعنى وضعها للجالس كقولهم ضربت الخيمة ثانيها ان يكون الضرب على حقيقته لاهانة الواعظ وتخصيص الوسادة بالذكر لان واقعة الفتوى كانت كذلك ثالثها ان الشارح لعله خلط بين الروايتين احدهما يضعون له الوسائد والثانية يضربونه بالمخراق فاختل كلامه عبارة الفصول العمادية هكذا رجل يجلس على مكان مرتفع ويتشبه بالمذكرين ومعه جماعة يضحكون منه ثم يضربونه بالمخراق كفروا جملتهم انتهى والمخراق بالفارسية تازيانه يكفرون جميعا الجالس والسائلون لاستخفافهم بالشرع وفي العمادية وكذا اذا لم يجلس على مكان مرتفع ولكن يستهزئ بالمذكرين والقوم يضحكون كفروا وكذا من يتشبه بالمعلم ويأخذ الخشب بيده ويجلس القوم حوله كالصبيان ويستهزئ بالمعلم والقوم يضحكون كفروا جميعا انتهى وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله تعالى قال الامام ابو حنيفة يكفر الآمر اولا او عزم على ان يأمره يكفر قال في سير الاجناس يكفر بعزمه عليه وكذا لو لقن التلقين آموختن لامرأته بكفر لتبين اي لتنقطع والبين من الاضداد جاء بمعنى الوصل والانقطاع جميعا من زوجها فان احد الزوجين اذا ارتد انقطع النكاح وهذه حيلة معروفة ولذا افتى ابو القاسم الصفار وابو جعفر الهندواني والامام اسمعيل الزاهد البخاري وبعض مشائخ سمرقند رحمهم الله تعالى انه لا ينقطع النكاح بارتدادها قطعا للاحتيال وعامة مشائخ بخارا وسمرقند افتوا بالفرقة وقطعوا الاحتيال بالجبر على النكاح بالزوج الاول ثم الدليل على كفر الآمر والعازم والملقن هو ان الرضاء بالكفر كفر ومن العلماء من لا يرى الرضاء بالكفر كفرا على الاطلاق بل اذا كان على وجه الاستحسان وهو مختار شيخ الاسلام خواهر زاده وقال اذا احب موت الظالم على الكفر لينتقم

الله منه فليس بكفر لقوله تعالى حكاية عن موسى على نبينا وعليه السلام ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وكذا لو قال عند شرب الخمر و الزنا بسم الله لاستخفافه باسم الله سبحانه وان قال بعد الفراغ الحمد لله فقيل لا يكفر لاحتمال انه شكر على عدم الافتضاح وكذا اذا صلى لغير القبلة بلا ضرورة ولا نافلة سفر او بغير الطهارة متعمدا يكفر لانه استخفاف بعبادة الحق سبحانه وان وافق ذلك اى صلوة القبلة لان الاعمال بالنية ثم كفر المصلى الى غير الكعبة منصوص عن الامام ابى حنيفة وقال ركن الاسلام على السغدى لا يكفر و كلام شمس الائمة الحلوانى يدل على انه يكفر ان فعل استهزاء و استخفافا واما كفر المصلى بغير الطهارة وهو مختار الفقيه ابى الليث والصدر الشهيد و قال الحلوانى لا يكفر وقال بعض المشائخ من احدث فى صلوته واستحى ومضى فى صلوته لم يكفر ولكن يجب ان لا يقصد ركوعا ولا سجودا واما الصلوة فى ثوب نجس فكفر عند ابى الليث لا عند على السغدى وكذا لو اطلق كلمة الكفر اى تكلم بها استخفافا اى على ان التكلم بها سهل لا باس فيه لا اعتقادا فانه اذا اعتقدها فالكفر ظاهر لا يحتاج الى الذكر ومن تكلم بها ولم يعلم انها كلمة الكفر قال عامة المشائخ انه يكفر و لا يعذر بالجهل ومن قصد التكلم بغيرها فجرت على لسانه بلا قصد كمن اراد ان يقول اكلت فقال كفرت قال محمد يكفر وقال بعضهم لا يكفر وهو الصحيح عندى ثم قالوا هذا الخلاف انما هو فى كفره عند الله تعالى اما القاضى فلا يصدقه فى ذلك كذا فى العمادية الى غير ذلك من الفروع وقد بسطها اصحاب الفتاويات قالوا ومن صدر عنه ما يوجب الكفر حبطت حسناته ووجب اعادة الحج وتجديد النكاح بعد تجديد الايمان ولا يكفيه الاتيان لكلمة الشهادة على حسب العادة ما لم يقصد تجديد الايمان ولكن يجب على المفتى اذا كان فى المسئلة وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنعه ان لا يحكم بالكفر كذا فى العمادية واليأس من الله تعالى كفر سواء كان فى الحوائج الدنيوية او الاخروية لانه لا ييأس من روح الله بالفتح رحمته الا القوم الكفرون اقتباس من قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه السلام يا بنى اذهبوا فتحسسوا من يوسف واخيه ولا تايئسوا من روح الله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكفرون والامن من الله تعالى كفر لانه لا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون مكر الله تعالى هو ان ياخذ المجرم بالعذاب بغتة بعد امهاله وهذا اقتباس من الاية وفى الاستدلال به خفاء لان الخسران لا ينحصر فى الكفر و الظاهر عندى الاستدلال بان الامن تكذيب لنصوص الوعيد كما ان اليأس تكذيب بنصوص الوعد وايضا الايس ينكر قدرة الله سبحانه على الاحسان والامن ينكر قدرته على البطش واعترض عليه بان اهل الجنة امنون و الكفر لا يباح ابدا واجيب بانهم امنون عن العذاب لا عن الجلال الالهى وعندى ان الكفر هو الامن فى دار التكليف واما فى الاخرة فلا كما ان استحلال الخمر كفر بعد تحريمه لا قبله فان قيل الجزم بان العاصى يكون فى النار يأس من الله تعالى وان المطيع فى الجنة امن من الله تعالى اى جزم العاصى بان العاصى فى النار يأس وجزم المطيع بان المطيع فى الجنة امن فيلزم ان يكون المعتزلى كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما أمن او آئس لانه ان كان مطيعا اعتقد ان ثوابه واجب على الله تعالى وان عذابه محال وان كان عاصيا اعتقد ان خلوده فى النار واجب على الله تعالى وان ثوابه محال والايس بالياء اسم فاعل من ايس مقلوب من يئس من باب علم ولم يعلوا ايس مع ان الياء متحرك وما قبلها مفتوح لان الكلمة مقلوبة ولذا لم يقلب الياء فى اسم الفاعل همزة لانه تابع لاعلال الماضى ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر مجهول من التكفير وهو النسبة الى الكفر احد من اهل القبلة معناه اللغوى من يصلى الى الكعبة او يعتقدها قبلة وفى

اصطلاح المتكلمين من يصدق بضروريات الدين اى الامور التى علم ثبوتها فى الشرع واشتهر فمن انكر شيئا من الضروريات كحدوث العالم وحشر الاجساد وعلم الله سبحانه بالجزئيات وفرضية الصلوٰة والصوم لم يكن من اهل القبلة ولوكان مجاهدا فى الطاعات كذلك من باشر شيئا من امارات التكذيب كسجود الصنم والاهانة بامر شرعى والاستهزاء عليه فليس من اهل القبلة ومعنى عدم تكفير اهل القبلة ان لا يكفر بارتكاب المعاصى ولا بانكار الامور الخفية غير المشهورة هذا ما حققه المحققون فاحفظ. قلنا هذا اى جزم المعتزلى العاصى بن العاصى فى النار والمطيع بان المطيع فى الجنة ليس بياس وامن لانه على تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يامن ان يخذله والخذلان ترك الحفظ والنصر فيكتسب المعاصى وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلى اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا لياسه من رحمة الله تعالى ذكره اتماما لكلام القائل والا فقد مر الجواب عنه ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك اى ظهور الجواب عنه لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاق النار على تقدير عدم التوبة يستلزم الياس لانه يعتقد انه لوتاب زال عنه الاستحقاق ولا نسلم ان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال كما هو تفسير المعتزلة بناء على للاعتقاد اوعدم ايمانه على انتفاء الاعمال بارتكاب الكبيرة فان العمل عندهم يعم الفعل والترك يوجب الكفر خبر ان اى لا نسلم ان هذا الاعتقاد يوجب الكفر اما عندنا فظاهر لان الاعمال عندنا خارجة عن الايمان واما عندهم فلان تارك العمل لا مؤمن ولا كافر هذا اى خذ هذا اوتم هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرأن او استحالة الرؤية اى رؤية الله تعالى فى الجنة او سب الشيخين اولعنهما فعلان ماضيان معطوفان على قال او مصدران معطوفان على خلق القرأن وامثال ذلك كفر من انكر الحوض والصراط والميزان مشكل ورفع الاشكال بوجوه احدها ان عدم التكفير مذهب الشيخ الاشعرى واتباعه من علماء الكلام وهو المروى فى الملتقى عن الامام الاعظم والتكفير مذهب الفقهاء فلا اشكال لعدم اتحاد القائل بالنقيضين ثانيها ان الادلة القطعية من الكتاب والسنة واجماع السلف دلت على ان القرأن كلام الله تعالى وان الرؤية واقعة وان للشيخين رض شرفا عظيما فمن انكر امثال ذلك فلا تصديق له فلا يكون من اهل القبلة ثالثها ان التكفير تهديد وتغليظ وليس محمولا على ظاهره و

تَصْدِيْقُ الْكَاهِنِ بِمَا يُخْبِرُ بِهٖ عَنِ الْغَيْبِ كُفْرٌ لقوله عليه الصلوٰة والسلام من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم هذا كلام عبد الله بن مسعود رض كما رواه الحاكم بسند صحيح ولعل الشارح نسبه الى الشارع لانه مذكور فى ضمن الحديث المرفوع عن ابى هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول او اتى امرءة حائضا او اتى امرأة فى دبرها فقد برئ مما انزل على محمد صلى الله عليه واله وسلم رواه احمد والترمذى وابوداود والنسائى اولان كلام الصحابى فى غير المسائل الاجتهادية بحمل الرفع لكن كون التكفير مما لا يجرى فيه الاجتهاد محل نظر والكاهن هو الذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان اى عما سيكون فى المستقبل ويدعى معرفة الاسرار كالدفائن وما فى الضمير ومطالعة علم الغيب لو اكتفى على المطالعة او العلم لكان اخصر لانهما بمعنى واحد الا ان يراد بالعلم المعلوم وكان فى العرب كهنة بالفتحات جمع كاهن يدعون معرفة الامور اى المغيبات فمنهم من كان يزعم ان له رئيا بفتح الراء المهملة وكسر الهمزة وتشديد الياء فعيل بمعنى مفعول من الرؤية اى رفيقا

من الجن يراه الرجال قال الخيالي قال في الصحاح يقال به رئيّ من الجن اي مسّ المعنى ان له تعلقا وقربا من الجن انتهى والصحيح ما قلنا كما يظهر على من تتبع الاستعمالات والجوهري كثير الوهم وتابعة بالنصب على رئيا والتابعة جنّي يتبع الرجل ويذهب معه اينما ذهب والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية وقال صاحب القاموس الجني تابع والجنية تابعة فالتاء للتانيث فيلغى الجن المسمى بالرئي والتابعة اليه الاخبار اما القار الاخبار الحالية فظاهر لان الجني يسير في اقطار الارض فياتيه بما ابصر واسمع واما الاخبار المستقبلة فقد جاء في الحديث الصحيح في البخاري ومسلم وغيرهما ان الحق سبحانه يوحي الى الملئكة بما قضى به من الامور المستقبلة فيتذاكرونه تحت السماء فيصعد الجن فيسمعون بعض كلامهم قبل ان يصيبهم الشهاب فيخلطون معه الكذب ويخبرون به الكهان فيصدق الكاهن بالكلمة التي بلغته من السماء هذا مختصر ما في الاحاديث وهؤلاء كانوا يزعمون ان الجن تعلم الغيب وهو كفر اذ لا يعلم الغيب الا الله سبحانه كما في نصوص القرآن ومنهم من يزعم انه يسلك الامور اي يدركها بفهم اعطيه ماض مجهول واحد الضميرين للفهم والآخر الى من الموصولة وهذا من دعوى العلم بالغيب وهو كفر و المنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية وكذا الحالية الغائبة عن الحواس فهو مثل الكاهن فيكون كافرا وكذلك يكون مصدقه كافرا اما اذا زعم انه يستدل بعلامات فلكية على سبيل الظن كاستدلال الطبيب بالنبض على حال المريض فلا يكفر وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله تعالى لا سبيل للعباد اليه الا باعلام منه بالوحي والهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد عطف على اعلام الى الاستدلال بالامارات اي العلامات كاوضاع النجوم واشكال الرمل والادلة المذكورة في الطب على كيفية المزاج وسرعة البرء او الهلاك والتجارب فيما يمكن ذلك فيه بخلاف ما اذا لم يمكن الاستدلال عليه فانه لا يمكن معرفته الا بوحي او الهام كالقيمة واشراطها ولهذا اي لما ذكر من ان العلم الاستدلالي ليس من علم الغيب الخاص بالحق سبحانه ذكر في الفتاوى اي فتاوى علماء ماوراء النهر ان قول القائل عند رؤية هالة القمر هي دائرة بيضاء حول القمر في سحاب رقيق يكون مطر اي يوجد وهذا مقول القول مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر اما اذا استدل بان الهالة تدل على رطوبة الهواء ورطوبة الهواء سبب الكثرى للمطر فلا كفر واعلم ان للناس في مسئلة الغيب كلمات غير منقحة والتحقيق ان الغيب ما غاب عن الحواس والعلم الضروري والعلم الاستدلالي وقد نطق القرآن بنفي علمه عمن سواه تعالى فمن ادعى انه يعلمه كفر ومن صدق المدعي كفر واما ما علم بحاسة او ضرورة او دليل فليس بغيب ولا كفر في دعواه ولا في تصديقه على الجزم في اليقيني والظن في الظني عند المحققين وبهذا التحقيق اندفع الاشكال في الامور التي يزعم انها من الغيب وليست منه لكونها مدركة بالسمع او البصر او الضرورة او الدليل فاحدها اخبار الانبياء لانها مستفادة من الوحي ومن خلق العلم الضروري فيهم او من انكشاف الكوائن على حواسهم ثانيها خبر الولي لانه مستفاد من النبي او من رؤيا صالحة او من الهام الهي او من النظر في اللوح المحفوظ وهو ثابت من اهل الكشف وان منعه بعض الفقهاء ثالثها اخبار المحاسب بالكسوف والخسوف لانه بدلائل هندسية قطعية رابعها اخبار المنجم والرمال لان النجوم والرمل علمان استدلاليان منزلان على بعض الانبياء ثم اندرسا وخلط الناس فيهما فمن استدل بقاعدة نبوية اصاب في الخبر خامسها خبر الكاهن لانه مما يخبره الجن عن مشاهدة او سماع عن الملئكة الذين عرفوا الكوائن المستقبلة بالوحي ثم نقول قد نطق كثير من الاحاديث واقوال السلف بكفر المنجم والكاهن ومن يصدقهما وذكر غير واحد من المحققين ان التكفير خاص بمن يدعي علم الغيب او يزعم النجوم مدبرة بالاستقلال او يزعم الجن عالمة بالغيب قلت ومع هذا ليس الاشتغال

بالنجوم والکهانة وتصدیقهما من فعل الصالحین ولاشك ان فیهما اخلالاً بعقائد ضعفاء المسلمین لزعمهم ان المخبر عالم بالغیب علی ان الکاهن
یصعب ان یسلم ایمانه لاستمداده من الشیاطین فاحفظ هذا التحقیق فانه من خواص مؤلفاتنا وَالمَعدُومُ لَیسَ بِشَیءٍ اعلم انه من جملة
ما اختلف فیه المعتزلة والاشاعرة مسئلتان متعلقتان بالمعدوم الاولی ان الاشاعرة قالت المعدوم لیس بثابت فی الخارج وطابقهم علیه
الفلاسفة وزعم المعتزلة ان المعدوم الممکن ثابت فی الخارج ولیس منفیا الثانیة ان الاشاعرة قالت المعدوم لا یسمی شیئا فی اللغة والعرف و
قال المعتزلة یسمی شیئا وکلام المص یجوز ان یکون بیانا للمسئلة الاولی بناء علی ان الشیء رادف الثابت وان یکون بیانا للثانیة ولذا قال
الشارح ان اريد بالشیء الثابت المتحقق تفسیر للثابت علی ما ذهب الیه بعض المتکلمین من ان الشیئیة ترادف الوجود والثبوت
وهو مختار الشارح حیث قال فی اول الکتاب الشیء عندنا الموجود والثبوت والتحقق والوجود والکون الفاظ مترادفة انتهی ومنع بعضهم
ترادف الشیئیة والوجود وقال هما متساویان فی الصدق بلا اتحاد المعنی مستدلاً بانهم یقولون واجب الوجود وممکن الوجود ولا یقولون
واجب الشیئیة وممکن الشیئیة وبان قولك السواد موجود یفید وقولك السواد شیء لا معنی له لذا اختار صاحب المواقف والتجرید لفظ
المصادقة بدل الترادف ووقع فی بعض نسخ هذا الکتاب ایضا تساوق بدل ترادف والمساوقة هو التصادق اعم من الترادف والمساواة
ویمکن ان یجاب بانه لا یجب قیام احد المترادفین مقام الآخر لانه یقال صلی الله علیه ولا یقال دعا علیه والعدم رادف النفی فکل معدوم
فهو منفی وانما ذکر هذه القضیة اتماما للنقل والا فلا حاجة الیها فهذا حکم ضروری جزاء الشرط ای قول المص المعدوم لیس بثابت حکم
بدیهی لا یحتاج الی الدلیل قد ینبه علیه بوجوه احدها ان الوجود عند الاشاعرة عین الذات فرفع الوجود رفع للذات ثانیها ان الذوات الممکنة
المعدومة من کل نوع غیر متناهیة عندهم فلو کانت ثابتة فی الخارج ابطلها برهان التطبیق ثالثها ان العدم صفة نفی والموصوف بصفة
النفی منفی واستحسن الآمدی هذا الوجه جدا واستقبحه العضد جدا لاتصاف الموجود بالمسلوب کزید بالعمی رابعها ان ثبوت
المعدوم ینافی کونه مقدورا لانه ازلی اما الوجود فعند المعتزلة حال ای لا موجود ولا معدوم والحال عندهم غیر مقدور فیلزم ان لا
یکون الصانع قادرا علی شیء ولا موجدا له لم ینازع فیه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممکن ثابت فی الخارج فانهم زعموا ان
الماهیة قسمان احدهما المنفی ویسمی المعدوم المحال والممتنع وغیر الثابت کشریك الباری ثانیهما الثابت ویسمی المتحقق والشیء وهو اما
موجود کالشمس واما معدوم ممکن کالحوادث الموجودة بعد سنة فالنفی عندهم اخص من العدم والوجود اخص من الثبوت واستدلوا
علی ثبوت المعدوم الممکن بوجوه احدها ان المعدومات متمائزة وکل متمائز فهو ثابت فی الخارج اما الصغری فلان بعضها معلوم
دون بعض وبعضها مقدور للبشر دون بعض واما الکبری فلان التمائز فرع قبول الاشارة العقلیة وما لا ثبوت له فی نفسه لا یمکن الاشارة
الیه اجیب بانکم ان اردتم التمائز فی الخارج فالمقدمة الاولی ممنوعة او فی الذهن فالثانیة وبالجملة تمائز المعدومات وثبوتها کلاهما
فی الذهن لا فی الخارج الثانی ان المعدوم الممکن موصوف بالامکان والامکان صفة ثبوتیة فلابد لها من موصوف ثابت واجیب بان
الامکان لیس ثبوتیا بل امر اعتباری سلبی لانه سلب الضرورة الثالث انا نحکم علی المعدومات احکاما ایجابیة صادقة والایجاب
حکم بثبوت شیء بشیء وهذا فرع ثبوت المثبت له اجیب بان الثبوت فی الذهن یکفی صحة الحکم ولنذکر بعض تفریعاتهم علی هذا

الاصل الاول ان الذوات ازلية فهى غير مجعولة وتاثير الجاعل انما هو اخراجها من العدم الى الوجود الثانى ان الذوات متساوية فى كونها ذاتا وانما اختلفت بصفاتها الثالث قال ابن عياش تلك الذوات فى حالة العدم عارية عن جميع الصفات واورد عليه الثبوت الامكان وقال جمهورهم موصوفة بصفات الاجناس فقط وهى التى يقع بها اختلاف الذوات فى الجنسية كالجوهرية والعرضية وقال ابو يعقوب الشحام موصوفة بكل صفة حتى قال رجل معدوم ركب فرسا معدوما وبيده سيف معدوم وهو سفسطة الرابع اختلفوا فى ان الجوهر المعدوم هل يوصف بالتحيز قال الشحام نعم وقال محققوهم لا الخامس اختلفوا فى ان الذوات المعدومة هل توصف بالجسمية منعه جمهورهم وقال ابو الحسين الخياط نعم السادس اختلفوا فى ان العدم صفة للمعدوم ام لا منعه اكثرهم وقال ابو عبد الله البصرى نعم السابع زعموا انا بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا عالما نحتاج الى اثبات وجوده بالدليل لان الاتصاف بالصفات لا يدل على الوجود قال الامام هذه جهالة ظاهرة وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوى بضم اللام وفتح الغين منسوب الى اللغة مبنى على تفسير الشئ بانه الموجود وهو مختار اهل السنة او المعلوم باللام وقد يصحف بالدال فيقع خبط عظيم ووجه التصحيف مقابلة للموجود وهو مختار بعض المعتزلة والمعلوم يعم الموجود والمعدوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو مختار جمهور المعتزلة ويعم الموجود والمعدوم وهذا التفسير اعم من السابق لان المتبادر من المعلوم هو المعلوم بالفعل فلا يشتمل كثيرا من الذوات التى لم يتعلق بها علومنا وهذا سبب عدولهم عن المعلوم الى ما يصح ويمكن تصحيح الاول بان يراد بالعلم اعم من القديم والحادث ولا يعزب عن العلم القديم موجود ولا معدوم ان قلت كان يكفيهم التعريف بما يصح ان يعلم بلا حاجة الى قولهم ويخبر عنه قلت لعلهم قصدوا به دفع ما يتوهم من ان المعدومات لا تصح ان تعلم اذ العلم نسبة لا بد لها من طرفين ووجه الدفع انا نخبر عن المعدومات مع ان الحكم على المجهول المطلق محال فثبت انها معلومة فالمرجع اى فالرجوع لتحقيق ما هو الحق من هذه التفاسير الى النقل وتتبع موارد الاستعمال من القرآن والحديث وكلام فصحاء العرب وتفصيل هذا البحث ان للعقلاء فى تفسير الشئ اقوالا احدها مذهب جمهور الاشاعرة وهو ان كل شئ موجود وكل موجود شئ ولا يطلق الشئ على المعدوم الا مجازا مستدلين اولا بقوله تعالى اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا اى موجودا وثانيا بان اهل العرف واللغة اذا قيل لهم الموجود شئ قبلوه واذا قيل الموجود ليس بشئ انكروه واعترض عليهم اولا بقوله تعالى ان الله على كل شئ قدير اذ لا قدرة على الموجود لان ايجاد الموجود محال اجيب بان المحال هو ايجاد الموجود بوجود سابق لا ايجاد الموجود بوجود هو اثر هذا الايجاد واللازم هو الثانى لا الاول وثانيا بقوله تعالى ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واجيب بانه مجاز بالنظر الى ما يؤل نحو من قتل قتيلا فله سلبه ولقنوا موتاكم بلا اله الا الله وثالثا بقوله تعالى ان زلزلة الساعة شئ عظيم واجيب بانه لما يؤل وبانه للمبالغة فى اثباتها نحو نفخ فى الصور ثانيها مذهب بعض الاشاعرة ان الشئ يطلق على الموجود سواء كان موجودا وقت الاطلاق او قبله او بعده وهذا اجود من الاول اذ لا يرد عليه الآيات الثلثة والاصل عدم المجاز واحتج عليه القاضى البيضاوى بانه فى الاصل مصدر شاء ثم استعمل بمعنى الفاعل تارة وبمعنى المفعول مرة ولا شك فى ان الشائى موجود وكذا المشئ لان المتبادر مشئ الوجود ولان العدم ليس بمشئ ولذا يقال ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والمسئلة خطابية يكتفى فيها بالظن ثالثها مختار الجاحظ ومعتزلة البصرة وهو ان الشئ هو المعلوم رابعها

انه مايصح ان يعلم ويخبر عنه وهو مختار جمهور المعتزلة ويلزم على القولين ان يكون المستحيل شيئا وهو خلاف اجماعهم ولعلهم ذهبوا الى ان المستحيل لا يعلم ولا يصح ان يعلم كما ذهب اليه قوم مستدلين بانه لا صورة له في العقل اما الحكم في نحو قولك اجتماع النقيضين محال فانما هو على صورة اخرى على فرض انها اجتماع النقيضين الخامس قول ابى العباس انه القديم وفي الحادث مجاز ويبطله كثرة استعماله في الحادثات نحو ان الله على كل شئ قدير وامثاله مما لا يحصى الثالث قول هشام بن الحكم انه الجسم ويبطله قوله تعالى ولا تقولن لشاى انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله السابع قول الجهمية انه الحادث ويرده قول لبيد. ع، الا كل شئ ما خلا الله باطل لان اصل الاستثناء الاتصال هذا ملخص المذاهب ولا يخفى على الخبير ان هذا البحث مما لا يعظم جدواه ولذا ترك الشارح تحقيقه وايضا احتمال التجوز يوسع ساحة الاعتراضات ولذا سكت عن ترجيح احد المذاهب ان قلت ما حمل المشائخ على ايراد هذا البحث اللغوى في كتب الكلام قلت كان اصل البحث هو ان المعدوم ثابت ام لا ولكن لما استدل بعض المعتزلة على ثبوته بنحو قوله تعالى ان زلزلة الساعة شئ عظيم انجر البحث الى تحقيق معنى الشئ ان قلت ما الفائدة في اثبات ان المعدوم ليس بثابت قلت له ثمرات مذكورة في كلام المتاخرين ومنها ان الماهيات مجعولة وذلك لانه لو قدم الذوات لم تكن مجعولة للمختار ومنها انهم استدلوا على عموم قدرته تعالى بان المصحح للمقدورية الامكان فنسبة الذوات الممكنة اليه تعالى كلها على السواء فتخصيص البعض بالمقدورية ترجح بلا مرجح وهذا الدليل موقوف على ان المعدوم ليس بشئ فان الذوات المعدومة المتمايزة كما زعم المعتزلة جاز ان يكون لبعضها خصوصيات مانعة من تعلق القدرة ولذا قال صاحب المواقف انها من امهات المسائل الكلامية ولكن ايراد المصنف هذه المسئلة غير موجه فانه قد سلك مسلك قدماء المتكلمين في ترك الابحاث الفلسفية ولا حاجة له في هذا المختصر الى هذا الاصل

وَفِي دُعَاءِ الْأَحْيَاءِ لِلْأَمْوَاتِ وَصَدَقَتِهِمْ اى صدقة الاحياء عَنْهُمْ اى عن الاموات نَفْعٌ لَهُمْ اى للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا علة للخلاف ارحال اى متمسكين بان القضاء لا يتبدل سواء سبق بالنعيم او العذاب وعلى الوجهين لا نفع للدعاء والصدقة والجواب بوجهين احدهما ان الشارع الصادق اخبرنا بنفعهما فيجب الايمان به وان قصر العقل عن سر القضاء والقدر ثانيهما انه لو كان القضاء مبطلا للاسباب لزم ترك الاسباب المعاشية والشرعية من الزراعة والتجارة والتحرز عن السباع والافاعى ولبس الدروع والاسلحة في الحرب والعلاج والاحتماء بل الطاعات والتحرز عن المعاصى الى غير ذلك من الاسباب التى فعلها النبى صلى الله عليه وآله وسلم وامر بها وقد يجاب بان القضاء على قسمين مبرم لا يتبدل ومعلق يتبدل كالقضاء بان زيدا ان دعا الله سبحانه للرزق رزقه والا فلا وعندنا فيه بحث لانه تعالى عالم من الازل بكل ما يقع اجماعا ففى المثال المذكور لابد ان يكون عالما بانه يدعو فيرزق او عالما بانه لا يدعو فلا يرزق من غير تردد وشك ثم لابد ان يقع ما سبق في علمه بلا تبدل والا لزم ان ينقلب علمه جهلا فالقضاء كله منزه عن التبدل وكل ما اوهم خلافه من كلام الشارع او السلف فماول فاحفظه وكل نفس مرهونة بما كسبت دليل ثان لهم مقتبس من قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحب اليمين اى كلهم محبوس بعمله الا الصالحون والجواب ان[عه] والمرء مجزى بعمله لا بعمل غيره دليل ثالث مستنبط من قوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى وبيانه ان الدعاء والصدقة من عمل غيره فلا ينفعه واجيب بوجوه احدها ان الاية منسوخة بقوله تعالى والذين امنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان

عه ههنا بياض في الاصل ١٢

الحقنا بهم ذريتهم يريد الحاق الابناء بدرجة الآباء فى الجنة وان كانوا دونهم فى الصلاح هكذا فسره النبى صلى الله عليه وآله وسلم الثانى قال عكرمة انها خاصة بقوم ابراهيم وموسىٰ الثالث قال الربيع بن انس اريد بالانسان الكافر الرابع قال الحسين بن الفضل ليس له الا ما سعى من طريق العدل اما من طريق الفضل فيجوز ولنا ما ورد فى الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات فقد صح ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم اتى مقبرة البقيع فاستغفر لاهلها وقال امرنى جبرئيل بهذا خصوصا فى صلوة الجنازة فان احاديث الدعاء فيها متواترة المعنى وقد توارثه السلف اى اخذه التابعون عن الصحابة واتباع التابعين عن التابعين كالمال الماخوذ بالوراثة فصار اجماعا من الامة فى كل قرن منهم فلو لم يكن للاموات فيه اى فى الدعاء نفع لم يكن له اى للدعاء وقيل للتوارث وهو قصور معنى وقال عليه الصلوة والسلام ما من ميت يصلى عليه امة اى جماعة من المسلمين يبلغون صفة ثان او حال مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه بلفظ المجهول من التشفيع اى قبلت شفاعتهم فى حقه والحديث رواه مسلم عن انس بن مالك وعن سعد بن عبادة بضم العين من اشراف الانصار وهو الذى ارادت الانصار ان يستخلفوه بعد النبى صلى الله عليه وآله وسلم ولكنهم لما سمعوا حديث الائمة من قريش بايعوا ابابكر رضى الله عنهم وفى موته خلاف فقيل كان يومئذ محموما فلما ازدحم الناس على بيعة ابى بكر مات سعد رض فى الازدحام وقيل لم يبايع ابابكر رض وخرج من المدينة حتى بال فى جحر فقتله الجن وقالت فى ذلك شعرا شعر. قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة ؛ رميناه بسهمين فلم نخط فواده. وعندى فى صحة الروايتين نظر والصحيح انه بايع ابابكر رض وهو اعظم عند الله من ان يقتله الجن وذكر صاحب الفتوحات المكية ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم امر فى رؤيا بعض الصالحين ان يمدح الانصار سيما سعد بن عبادة وامر حسان بن ثابت الشاعر الصحابى ان ينظم مطلع القصيدة فقال حسان: شغف السهاد بمقلتى وبزارى ؛ فعلى الدموع معولى ومشارى. فامر النبى صلى الله عليه وآله وسلم ان ياتى مقبرة كذا ويجد فيها رجل فيعطيه القصيدة ففعل الشيخ كما امر والبيت الذى قال فى سعد قوله سعد سليل عبادة افتخرت به ؛ يوم السقيفة معشر الانصار. انه قال يا رسول الله ان ام سعد يريد نفسه ماتت فاى الصدقة افضل قال الماء ولعل هذا لقلة الماء فى المدينة يومئذ فحفر بيرا وقال هذه انث لان البير مؤنث سماعى لام سعد رواه ابوداود والنسائى وقال عليه الصلوة والسلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفى الاطفاء آتش افسرده كردن غضب الرب رواه ابوالشيخ عن ابى هريرة رض وتقرير الاستدلال ان الرد والاطفاء وقع عاما فيعم للداعى والمتصدق وغيرهما والحى والميت وقال عليه الصلوة والسلام ان العالم والمتعلم اى طالب العلم اذا مر على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما هذا الحديث موضوع كما ذكره الحافظ جلال الدين والاحاديث والآثار فى الفرق بين الحديث والاثر اقوال اشهرها ان الحديث ما روى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ويسمى المرفوع والآثار ما روى عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم من السلف ويسمى الموقوف وقد يطلق الكل على الكل فى هذا الباب اكثر من ان يحصى اما الاحاديث فمنها حديث ابى هريرة رض يرفعه اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلث صدقة جارية وعلم ينتفع به وولد صالح يدعو له رواه مسلم ومنها حديث ابى سعيد الخدرى رض يرفعه يتبع الرجل يوم القيمة من الحسنات امثال الجبال فيقول انى هذا فيقال باستغفار ولدك لك رواه الطبرانى ومنها حديث ابن عباس رض يرفعه ما الميت فى قبره الا شبيه الغريق المتغوث ينتظر دعوة تلحقه من اب او ام

او ولدا او صديق ثقة فاذا الحقه كان احب اليه من الدنيا وان الله ليدخل على اهل القبور من دعاء اهل الارض امثال الجبال و ان هدية الاحياء الى الاموات الاستغفار لهم رواه البيهقى واما الآثار فمنها عن محمد الباقر رضى الله عنه ان الحسن والحسين رضى الله عنهما كانا يعتقان عن على رضى الله عنه بعد موته رواه ابن ابى شيبة ومنها عن مالك بن دينار قال دخلت المقبرة ليلة الجمعة فاذا انا بنور مشرق فيها فاذا انا بهاتف يقول هذه هدية للمومنين الى اهل المقابر قام رجل منهم فى هذه الليلة فاسبغ الوضوء وصلى ركعتين وقرء فيهما قل يا ايها الكفرون وقل هو الله احد وجعل ثوابهما لاهل المقابر فادخل الله علينا الضياء والنور والفسحة قال مالك فلم ازل اقرؤها فى كل جمعة فرأيت النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى منامى يقول يا مالك غفر الله لك بعدد النور الذى اهديته الى امتى ولك ثواب وبنى الله لك بيتا فى الجنة رواه ابن النجار **والله تعالى يجيب الدعوات و يقضى الحاجات** لقوله تعالى ادعونى استجب لكم تمام الآية وقال ربكم ادعونى استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين وفيه وجهان من التفسير احدهما ان الدعاء بمعنى العبادة بقرينة ما بعده فالمعنى اعبدونى اثبكم و يعضده حديث نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول على المنبر ان الدعاء هو العبادة ثم قرأ ادعونى استجب لكم رواه احمد والترمذى وابوداود والنسائى ومحى السنة ثانيهما ان الدعاء بمعنى السوال والمراد بالعبادة الدعاء مجازا من اطلاق العام على الخاص او نزل الاستكبار عن الدعاء منزلة الاستكبار عن العبادة ويعضده حديث ابى هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من لم يسئل الله غضب عليه رواه محى السنة وكلام الشارح مبنى على هذا الوجه وهو المرجح المطابق لظاهر اللفظ اما حديث نعمان فالحصر للمبالغة ومعناه ان الدعاء افضل العبادة كما جاء فى حديث آخر الدعاء مخ العبادة رواه الترمذى ولقوله عليه الصلوة والسلام يستجاب للعبد ما لم يدع باثم كطلب القدرة على سرقة او قتل او قطيعة رحم اى قطعها كطلبه وقوع العداوة بين ذوى الارحام ما لم يستعجل اى فى الاجابة وقد ذكر المفسرون ان موسى وهارون عليهما السلام طلب هلاك فرعون فقال الله تعالى قد اجيبت دعوتكما فهلك فرعون بعد اربعين سنة وهذا حديث ابى هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل قيل يا رسول الله ما الاستعجال قال يقول قد دعوت وقد دعوت فلم ار يستجاب لى فيستحسر عند ذلك ويدع الدعاء رواه مسلم كما فى المشكوة والعجب مما ذكره على القارى فى تخريج احاديث هذا الكتاب ناقلا عن بعض الحفاظ ان قوله يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم رواه احمد الحاكم من حديث ابى سعيد الخدرى رض وقوله ما لم يستعجل قطعة من حديث آخر رواه البخارى ومسلم عن ابى هريرة رض ولقوله عليه الصلوة والسلام ان ربكم حيى بياء مكسورة ثم ياء مشددة على وزن فعيل من الحياء والمعنى يفعل فعل صاحب الحياء والا فحقيقة الحياء انكسار وانفعال لا يصح منه تعالى و هكذا التاويل فى غضبه وضحكه وفرحه كريم يستحيى من عبده اذا رفع يديه اليه للسوال ان يردهما صفرا بالكسر الخالى يستوى فيه المذكر والمونث والمفرد والجمع لانه فى الاصل مصدر والحديث رواه الترمذى وابوداود عن سلمان الفارسى رض واعلم ان العمدة فى ذلك اى ما عليه الاعتماد فى اجابة الدعاء صدق النية اى العزم المحكم على الطلب كدعاء الغريق لاهل الساحل فى الحديث اذا دعا احدكم

فلا يقل اللهم اغفر لي ان شئت ولكن ليعزم رواه مسلم وخلوص الطوية اى القلب والظاهر انه اراد حسن الظن بالله وقوة الرجاء بالاجابة ولعل المراد تخليص الباطن عما لا يرضى به الحق سبحانه وحضور القلب مع الحق سبحانه بحيث لا يخطر عند الدعاء شئ آخر والمقصود من هذا الكلام هو الجواب عن اشكال مشهور وهو انا نرى كثيرا من الدعوات لا تجاب بل يعد الاجابة من الخوارق مع ان الله تعالى لا يخلف الميعاد ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم صادق وحاصل الجواب ان حصول الاجابة بلا تخلف مشروط بالخلوص والحضور وهذا قليل بل هناك شروط وآداب كثيرة ذكرها الجزرى فى اول الحصن الحصين منتخبة من الاحاديث الصحيحة ومن اوكدها اكل الحلال ولبسه وفى الحديث عن ابى هريرة رضى قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله طيب الخ ثم ذكر الرجل يطيل السفر اشعث اغبر يمد يديه الى السماء يا رب يا رب ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذى بالحرام فانى يستجاب لذلك رواه مسلم واحمد والترمذى لقوله عليه الصلوة والسلام ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة اى معتقدون ان الله لا يرد دعاءكم من فضله وقال بعض العلماء وانتم على حالة تستحقون بها الاجابة من رعاية الشرائط واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل الظاهر التوصيف ويحتمل الاضافة لاه من اللهو تفسير لغافل والمراد بهما غير الحاضر مع الحق سبحانه والحديث رواه الترمذى والحاكم عن ابى هريرة رضى الله عنه وفى بعض النسخ واعلم ان الله لا يستجيب الدعاء وزعم بعض المحشين انه من كلام الشارح وهذا وهم بل هو من الحديث ان قلت قد يستجاب الدعاء مع فقد هذه الشرائط مع ان المشروط لا يوجد بدون الشرط قلت هى شروط لاستحقاق الداعى الاجابة بحيث لا يرد دعاؤه البتة وان اجاب الله سبحانه الدعاء بلا استحقاق الداعى فذلك من محض فضله وكرمه كشفاء المريض بلا علاج واعلم انهم ذكروا فى جواب الاشكال وجوها غير ما ذكره الشارح احدها ان نصوص الاجابة قد اضمر فيها المشية بدلالة قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء الثانى انه ليس الاجابة حصول المقصود بل قوله تعالى لبيك عبدى وهذا الجواب ليس بشئ لدلالة كثير من الاحاديث على خلافه الثالث ان الاجابة هو ان يفعل الحق سبحانه ما هو خير للعبد وهذا لازم للدعاء فعن ابى سعيد الخدرى رضى يرفعه ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها اثم ولا قطيعة رحم الا اعطاه الله بها احدى ثلث اما ان يعجل له دعوته واما ان يدخرها له فى الآخرة واما ان يصرف عنه من السوء مثلها رواه احمد واختلف المشائخ فى انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنع الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا فى ضلل اى ضياع استعير الضلال لعدم الاجابة لجامع عدم الوصول الى المطلوب واجيب بان هذا دعاؤهم للخلاص عن العذاب الابدى قال الله تعالى وقال الذين فى النار لخزنة جهنم ادعوا ربكم يخفف عنا يوما من العذاب قالوا اولم تك تاتيكم رسلكم بالبينات قالوا بلى قالوا فادعوا وما دعاء الكافرين الا فى ضلل ويدفع بان اللفظ عام وتقييده نحو له بلا ضرورة ولانه لا يدعو الله تعالى لانه لا يعرفه لانه وان اقر به وذلك لان اكثر الفرق الضالة يعترفون بوجود الحق سبحانه فلما وصفه بما لا يليق به كالشريك فى العبادة والولد فقد نقض اقراره وهذا الدليل فى غاية الضعف اما اولا فلان الوصف بما لا يليق به انما يستلزم الجهل بصفاته تعالى لا الجهل بذاته فكيف يقال انه لا يدعو الله سبحانه واما ثانيا فلان الكلام فى جواز الاجابة لا فى استحقاقها فيجوز ان يجاب الكافر بلا استحقاق اما رحمة من الله سبحانه او ابتلاء كالحال فى ترزيقه وتوسيع النعم عليه وما روى فى الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب

رواه الامام احمد عن انس بن مالك محمول على كفران النعمة اى القصور فى اداء شكرها والكفران يعم الكفر والفسق والقصور فى الطاعات وعليه حمل بعضهم قوله عليه الصلوة والسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرنى اى امهلنى بالحيوة فقال الله تعالى انك من المنظرين وهذه اجابة واجيب بوجهين احدهما انه سأل المهلة الى يوم البعث ولعله اراد الحيوة الابدية اذ لا موت بعد البعث فلم يجبه وامهله الى النفخة الاولى كما يدل عليه قوله تعالى رب انظرنى الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ودفع اولا بانه اجاب بعض دعائه وكفى به حجة وثانيا بان يوم الوقت المعلوم هو يوم البعث ولا يلزم عدم موته لجواز ان يموت فى اوله ثم يبعث فى اوساطه وثالثا بان نفختى الموت والبعث تقعان فى يوم واحد وايام الأخرة توازى الوف سنين من الدنيا وثانيهما ان معنى قوله انك من المنظرين ان امهالك ثابت فى قضائى لا انها بسبب دعوتك كما يدل عليه اسمية الجملة وتوكيدها واجيب بانه خلاف اسلوب الكلام واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وهو الشيخ الامام اسحق بن محمد اسمعيل بن زيد السمرقندى كان من الجامعين بين العلم الظاهر والباطن وقالوا لم يكن نظره من العرش الى الثرى الا الى الله عز وجل وكان معاملته مع الخلق طلبا لحظوظهم دون حظه ويضرب له المثل فى الحلم وحسن الخلق ولقب بالحكيم لما كان يتكلم بالمعانى الدقيقة الشريفة وقد دون العلماء نكات حكمته وكان شريك الشيخ علم الهدى ابى منصور الماتريدى فى العلم واصطحبا الى ان فرق بينهما الموت وتوفى الحكيم يوم عاشوراء سنة اثنين وثلثمائة بسمرقند وابو نصر الدبوسى وَمَا اَخْبَرَ بِهِ النَّبِيُّ صلى الله عليه واله وسلم مِنْ اَشْرَاطِ السَّاعَةِ اى علاماتها جمع شرط بفتحتين وهو العلامة والساعة القيمة اما لان يوم البعث مع طوله كساعة عند الله تعالى واما لان البعث يقع فى ساعة واحدة مِنْ خُرُوْجِ الدَّجَّالِ بتشديد الجيم مبالغة من الدجل وهو الخلط والتلبيس سمى لانه يخلط الباطل والحق وقد تواترت الاحاديث فى خروجه وخوفت الانبياء اممهم عن شره وهو يهودى اعور العين يسلطه الله سبحانه على الارض امتحانا للعباد ويدعى الالوهية ويظهر عنه استدراجات عظيمة فيقول للرجل لو احييت لك من مات من اهلك فهل تؤمنون بانى ربكم فيقول نعم فيأمر الشياطين بان يتصوروا فى صور الموتى ويؤمن به خلق كثير فمن امن به صار فى سعة عيش وتنعم ومن كفر به ابتلى بقحط شديد ويدخل فى كل قرية فى اربعين ليلة الامكة ومدينة فان الملائكة تحفظهما ثم يحاربه المسلمون بالشام واميرهم المهدى خليفة الله فتقع حروب عظيمة فينزل عيسى عليه السلام فيقتله وهل الدجال موجود او يتولد فالصحيح هو الاول وقد صح عن تميم الدارى الصحابى رضى الله عنه انه ركب البحر فلعب الموج بالسفينة شهرا فنزلوا جزيرة فوجدوا انسانا عظيم الجسد مقيدا فاخبرهم انه الدجال وانه يخرج اذا اذن له فى الخروج فاخبر تميم بذلك رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وصدقه النبى صلى الله عليه واله وسلم فى ذلك وقد صح ان يهوديا تولد بالمدينة يقال له ابن صياد وظهر عنه الكهانة ودعوى النبوة ولم يزل النبى صلى الله عليه واله وسلم يخاف انه الدجال وقال ابو بكرة الثقفى وجدت فى ابن صياد وابيه وامه العلامات التى ذكرلنا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فى الدجال وابيه وامه وكان عمر بن الخطاب وابنه عبد الله وجابر الانصارى يعتقدون انه الدجال وروى عنه انه اظهر الاسلام وحج البيت وتاب ومات بالمدينة وقال جابر فقدناه يوم الحرة وهو يوم حارب اهل المدينة عسكر يزيد بن معاوية وقيل اخذته صاعقة القته

فی جزیرة قال علماء الاحادیث قصة ابن صیاد مشکلة ولاشك فی انه من جملة الدجالین والله سبحانه اعلم ﴿وَدَابَّةُ الْأَرْضِ﴾ قال الله سبحانه
واذا وقع القول علیهم اخرجنا لهم دابة من الارض تکلمهم ای اذا قرب وقوع ما وعدوا به من البعث وقد نطقت احاد الاحادیث واثار
الصحابة بانها تخرج من عند الکعبة بعد تزلزل الارض وطولها ستون ذراعا ولها قوائم وجناحان فتسیر فی الارض فلا یدرکها طالب
ولا یعجزها هارب فتبیض وجه المؤمن کانه کوکب دری وتکتب بین عینیه مؤمن وتسود وجه الکافر وتکتب بین عینیه کافر وتخطم
انفه وعن ابی الزبیر قال راسها کالثور واذنها کالفیل وقرنها کالأیل وصدرها کالاسد ولونها کالنمر وقوائمها کالبعیر بین کل مفصلین
اثنا عشر ذراعا والحدیث المرفوع فی تفصیل احوالها قلیل وزعمت الشیعة ان الدابة علی رضی الله عنه یخرج قبل القیامة ویبعث
معه الشیعة ویحشر له ابوبکر وعمر ومعاویة رضی الله عنهم واهل السنة کلهم فیقتلهم باشد العذاب ثم یملك الارض هو والائمة
المعصومون من اولاده الوفا من السنین ویسمونه الرجعة ویذکرون فی هذا الباب اقاویل عن جعفر الصادق رضی الله عنه والکل
کذب محض وبهتان عظیم ﴿وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ﴾ بالهمزة او الالف وقرئ بهما القران فقیل عربیان علی یفعول ومفعول من اج النار
اذا اشتعلت ومنع صرفهما للعلمیة والتانیث بتاویل القبیلة واختار الکسائی انهما اعجمیان وهما قبیلتان من اولاد یافث بن نوح علیه
السلام کانوا یسکنون فی الطرف الشرقی الشمالی من الارض واجسادهم عظیمة واخلاقهم سباعیة فکانوا یدخلون البلاد فیفسدون حتی
قیل کانوا یاکلون الناس فسد ذو القرنین الملك طریقهم فحبسهم الله سبحانه وراء الجبل ویروی من کثرة تناسلهم ما یتحیر فیه العقل
وقد نطق القران مجملا والحدیث مفصلا بانه سیفتح طریقهم وذلك فی زمن عیسی علیه السلام فیدخلون الارض ویخربونها ویحصر
الناس فی الجبال الی ان یهلکهم الله سبحانه وقد صح فی الحدیث انهم من اهل النار ﴿وَنُزُولِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ﴾ قد صح فی
الحدیث ان عیسی علیه السلام ینزل من السماء الی الارض فیقتل الدجال ویکسر صلیب النصاری ولا یقبل الجزیة من الکفار ویجبرهم
علی الایمان فلا یبقی علی الارض الا دین الاسلام ویکثر المال حتی لا یقبل الصدقة احد ولا یکون بین اثنین حسد وعداوة والاحادیث فی
ذلك کثیرة متواترة المعنی وجاء فی الحدیث انه یتزوج ویولد له ثم یموت فیدفن معی فی قبری رواه ابن الجوزی ولبعض الائمة فی هذا الحدیث
نظر واختلف الروایات فی مدة مکثه فی الارض ففی صحیح مسلم سبع سنین وفی مسند احمد اربعین سنة وجمع الحافظ ابن کثیر بین الحدیثین
بانه رفع الی السماء وله ثلث وثلثون سنة ویمکث بعد النزول سبعا فالمذکور فی مسند احمد هو مجموع مکثه قبل الصعود وبعد النزول وقال
السیوطی کنت اجمع بذلك ثم ظهر لی ان مکثه بعد النزول اربعون لان الحدیث فیه رواه احمد عن عائشة مرفوعا وابی هریرة موقوفا والطبرانی
عن ابی هریرة وابن مسعود مرفوعا وابو داود وابن حبان عن ابی هریرة مرفوعا والفاظه نصوص مفسرة لا تحتمل التاویل کقوله فینزل عیسی
ابن مریم فیقتله ثم یمکث عیسی فی الارض اربعین سنة اماما عادلا وحکما مقسطا رواه احمد واما حدیث سبع فانما رواه مسلم ابن عبد الله بن
عمرو وحده ولیس صریحا فی لبث عیسی فان لفظه هکذا فیبعث الله عیسی بن مریم فیطلبه فیهلکه ثم یمکث الناس بعده سبع سنین لیس
بین اثنین عداوة ویحتمل ان یکون المعنی بعد موت عیسی علیه السلام وهذا هو الراجح کما یدل علیه ثم التراخی والمعنی ان الناس بعد عیسی
یلبثون مدة علی سنن عهده ثم یتغیرون وجاء فی روایة انه یمکث خمسا واربعین رواه ابن الجوزی وفی سنده کلام وان صح فلا ینافیه حدیث

اربعين لان النيف كثيرا ما يحذف عن العشرات فاحفظ هذا التحقيق فانه نادر وطلوع الشمس من مغربها وجاء في الاحاديث انه يقع قريبا من خروج الدابة اما قبله اما بعده قبل نفخة الصور بزمان قليل وقد صح في احاديث كثيرة انه لا يقبل ايمان الكافر وتوبة الفاسق بعده وجاء في بعض الآثار ان الليلة تطول جدا فيعرف اصحاب قيام الليل انها لا تخلو عن حكمة فيعبدون الله ويتوبون سائر الليلة فتطلع الشمس من مغربها مسلوبة النور حتى تتوسط السماء فيموت كثير من الناس فزعا ثم تغرب ثم يكون طلوعها على الحالة المعهودة والفلاسفة يأولونه بتغير الاحوال العلوية وهو مبني على اصولهم الفاسدة فهو حق خبر لقوله ما اخبر لانها امور ممكنة اخبرها الصادق فيجب الايمان بها وقال حذيفة بن اسيد الغفاري حذيفة بضم الحاء المهملة وفتح الذال المعجمة تصغير حذفة وهي في اللغة شاة صغيرة سوداء واسيد بفتح الهمزة وكسر السين صفة من اسد الرجل اذا صار كالاسد الغفاري بكسر الغين المعجمة وتخفيف الفاء وتشديدها غلط منسوب الى غفار قبيلة من العرب وفيهم دعا النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقوله غفار غفرها الله تعالى رواه مسلم وحذيفة له صحبة ويكنى ابا سريحة بسين مهملة مفتوحة وحاء مهملة وقال ابو عبيد في نسبه حذيفة بن امية بن اسيد اطلع بتشديد الطاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم علينا اي من فوق كما في رواية اخرى عنه قال كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم في غرفة ونحن اسفل منه فاطلع علينا الحديث رواه مسلم ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون فقلنا نذكر الساعة فقال انها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات اي علامات فذكر الدخان عن حذيفة قال يا رسول الله ما الدخان فتلا هذه الآية يوم تاتي السماء بدخان مبين يملؤ ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكمة واما الكافر فكمنزلة السكران يخرج من منخرية واذنيه ودبره رواه محيى السنة في المعالم وهو قول ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما وصحيح البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود انه انكر قصة الدخان انكارا شديدا وفسر الآية بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم دعا على كفار قريش بالقحط فقحطوا سبع سنين حتى كانوا يرون ما بين السماء والارض كهيئة الدخان من شدة الجوع والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف بالضم جمع خسف بالفتح وهو ان يذهب الشيء في قعر الارض كالغرق في الماء خسف بالمشرق وخسف بالمغرب اريد المشرق والمغرب بالنسبة الى العرب وخسف بجزيرة العرب الجزيرة الارض اليابسة في البحر من الجزر وهو القطع سميت لانقطاعها عن الماء وسمي العرب جزيرة لاحاطة البحر الاعظم بجنوبه وبحر قلزم بغربيه وبحر عمان بشرقيه ونهر دجلة ونهر الفرات بشماله وهذا الخسف يقع بالبيداء موضع بين المكة وبين المدينة فانه ثبت في الحديث المرفوع ان اهل مكة يبايعون خليفة راشدا وهو كاره للخلافة فيقصد عسكر من الشام ليحاربوه فيخسف بهم بالبيداء كما رواه احمد والحاكم وآخر ذلك اي آخر العلامات العشر نار تخرج من اليمن اليمن ارض وسيعة من العرب على جنوب مكة وجاء في رواية تخرج من قعر عدن وعدن قرية من اليمن على ساحل البحر تطرد الناس الطرد الدفن الى محشرهم اي ارض الشام اذ قد ثبت في الحديث ان المحشر بالشام وفي رواية تنزل معهم اذا نزلوا والحديث رواه مسلم في صحيحه وابو داود والترمذي والنسائي ان قلت كيف يحشر بنو آدم والجن والحيوانات كلها بارض الشام وهي اضيق من ذلك قلت يتوسع الارض بقدرته تعالى والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روي احاديث مرفوعة الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وآثار جمع اثر بفتحتين اي اقوال الصحابة والتابعين في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب ذلك في كتب التفسير علم يبحث عن معاني كلام الله سبحانه من الفسر هو الكشف والسير بكسر ففتح جمع سيرة بالكسر وهي الخصلة والعادة وكتب السير ما يذكر فيها احوال الانبياء واتباعهم الكبار والتواريخ

جمع تاريخ واصله تعيين الوقت وكتب التواريخ ما يذكر فيها الوقائع الماضية والحوادث المستقبلة وَالْمُجْتَهِدُ هو من يصرف الجهد اى الطاقة لادراك الحق الاعتقادى والعملى فى العقليات اى المسائل التى لا تثبت الا بدليل عقلى غير مستنبط من الكتاب والحديث والاجماع كوجود الواجب اويمكن اثباتها بالعقل فقط كحدوث العالم واجمع الجمهور على ان المجتهد فيها يخطى ويصيب الا عبد الله بن الحسن العنبرى والجاحظ المعتزليان فانهما زعما انه مصيب وليس مرادهما ان كلا من القولين حق مطابق للواقع كما اشتهر عنهما فانه جمع النقيضين ولا يقول بنحوه الا السوفسطائية و مَن دونهم من اهل النظر بل مرادهما ان المخطى غير ماخوذ بالعذاب ولوكان مشركا وابطله اهل الحق بما ثبت من فعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم واصحابه واجماع السلف من مقاتلة الكفار والحكم بخلودهم فى النار من غير ان يفرقوا بين المجتهد المعاند منهم والشرعيات هى الامور التى لا يستقل العقل باثباتها الاصلية اى العقائد واصول الفقه كعذاب القبر وكون الامر للوجوب والفرعية اى مسائل فروع الفقه كانتقاض الوضوء بالدم قَدْ يُخْطِئُ وَقَدْ يُصِيبُ وذهب بعض الاشاعرة هم اهل السنة نسبوا الى الشيخ ابى الحسن الاشعرى ثم لما خالفه علماء ما وراء النهر فى المسائل وهم اتباع ابى منصور الماتريدى انقسم اهل السنة قسمين الاشعرية اتباع الاشعرى والماتريدية اتباع الماتريدى وبقى لقب الاشاعرة عاما يطلق على الفريقين والمعتزلة الى ان كل مجتهد فى المسائل الشرعيات التى لا قاطع فيها اى ليس فيها دليل قطعى مصيب وفيه احتراز عما ثبت بقاطع كنكاح المتعة فان حرمته قد تثبت بالاحاديث الصحيحة والاجماع فالقائل باباحته مخطى اجماعا وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى ان لله تعالى فى كل حادثة من افعال العباد حكما معينا ام حكمه تعالى فى المسائل الاجتهادية ما ادى الله تعالى من التادية وهو التبليغ اليه اى المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثانى يكون كل واحد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون و حينئذ اى حين اذا كان الحكم معينا قبل الاجتهاد اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل على الشق الاول اما قطعى او ظنى نذهب الى كل احتمال جماعة اعلم ان الاحتمالات اربعة الاول انه لا حكم قبل الاجتهاد بل الحكم ما راه المجتهد وهو مذهب اكثر المعتزلة فالحق على هذا متعدد الثانى ان الحكم معين ولا دليل عليه بل الاطلاع على الحكم اتفاقى كالاطلاع على الدفينة والمخطى ماجور على التعب وهو رأى طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وقد نصب الله سبحانه عليه دليلا قطعيا وهو مذهب بعض المتكلمين واختلفوا فى ان المخطى هل يستحق العذاب فقيل نعم لان الدليل قطعى وقيل لا لخفائه الرابع ان الحكم معين والدليل عليه ظنى وهو مذهب المحققين كما قال الشارح والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظنى ان وجده اى الدليل المجتهد اصاب فى الحكم وان فقده اى لم يجده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته اى اصابة الحكم لغموضه وخفائه فلذلك اى للغموض كان المخطى معذورا وذكر بعض المحققين هذا اذا لم يكن الصواب واضحا وان وضح فهو معاتب بترك المبالغة فى السعى بل ماجور كما فى الحديث الصحيح فلا خلاف على هذا المذهب فى ان المخطى ليس باثم بخلاف المذهب الثالث وانما الخلاف فى انه مخطى ابتداء او انتهاء اى بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشائخ وهو مختار الشيخ ابى منصور ويستدل عليه بوجهين ضعيفين احدهما اطلاق الخطاء فى الحديث بلا تخصيص بالحكم ثانيهما ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم شاور اصحابه فى اسارى الكفار يوم بدر فقال عمر رض اقتلهم وقال ابوبكر رض

خذ الفدية وخلهم نفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما قال ابوبكرؓ فنزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو نزل العذاب ما نجا الا عمر فلو كان المجتهد مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب او انتفاء فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه واصاب فى الدليل حيث اقامه على وجه اى قانونه مستجمع الشرائط كايجاب الصغرى وكلية الكبرى فى الشكل الاول واركانه من الاصغر والاكبر والحد الاوسط فاتى بما كلف به من الاعتبار وذلك فى قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار فان الاية امرة بالقياس والاجتهاد وليس عليه فى الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التى من لوازمها حق البتة .... لان هذا خارج عن الوسع ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا مختار صدر الشريعة وقال هذا ما قال ابوحنيفةؒ كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فان المجتهد لو لم يكن مصيبا فى الدليل لم يصح هذا الكلام واستدل عليه بوجهين احدهما قصة داؤد وسليمان عليهما السلام اذ سمى عمل كل منهما حكما وعلما لكن خص سليمان باصابة المطلوب ثانيهما ان تنصيف الاجر يدل على انه مصيب من وجه دون وجه والدليل على ان المجتهد قد يخطى بوجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان قال الله تعالى وداؤد وسليمان اذ يحكمان فى الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان وكلا اتينا حكما وعلما فقوله داؤد منصوب باذكر والظرف بدل منهما والحرث كان زرعا او عنبا نفشت تفرقت فيه واكلته ليلا شاهدين حاضرين فحكم داؤد عليه السلام بالغنم لاصحاب الحرث وكان قيمتها على التساوى فقال سليمان وهو ذو احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو ان يدفع الغنم الى اهل الحرث فينتفعوا بالبانها وشعرها والحرث الى اهل الغنم ليصلحوه حتى يعود الى ما كان عليه ثم يرد كل منهما على الاخر فرجع داؤد الى قوله والضمير للحكومة وهى معهودة وان لم تكن مذكورة او للفتيا بضم الفاء الفتوى وهو جواب السائل وخص بالمسائل الشرعية ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لان كلا منهما اصاب الحكم حينئذ وفهمه وليس هذا قولا بالمفهوم المخالف بل احتجاج باسلوب الكلام ثم الدليل مبنى على ان الانبياء عليهم السلام يجتهدون وانهم قد يخطئون فى الاجتهاد وهو مذهب الجماهرة لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وقصة فداء اسرى بدر ولكنهم لا يقرون على الخطاء لئلا يفوت حكمة البعثة وخالف قوم فى الاول لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وجماعة فى الثانى لان الامة مامورة باتباعهم فيلزم الامر باتباع الخطاء واعترض على هذا الدليل بوجهين الاول انه يجوز ان يكون الحكمان بالوحى والثانى ناسخا للاول وانما خص سليمان بالتفهيم لانه فهم الحكم الناسخ الذى عليه العمل الثانى انه يحتمل ان يكون كل من الحكمين صوابا ولكن حكم سليمان اصوب الثانى الاحاديث والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى وان كان تفاصيلها احادا وقيد بالمتواتر لانها لو لم تبلغ حد التواتر لم تصلح للاستدلال على الاصول كذا فى التلويح وعندنا فى بلوغها حد التواتر بحث وكذا فى قطعية الدليل الاول وكذا فى قطعية المسئلة والحق ان المسئلة ظنية يكفى فيها الظن دون القطع خرط القتاد وقال عليه الصلوة والسلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة وعن عبد الله بن عمرو بن العاصؓ ان رجلين اختصما الى النبى صلى الله عليه وآله وسلم فقال لعمرو اقض بينهما قال اتقضى وانت حاضر قال نعم على انك ان اصبت فلك عشرة اجور وان اجتهدت فاخطأت

فلك اجران او الحاكم وصححه وفي حديث آخر جعل اي جعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم للمصيب اجرين وللمخطي اجرا واحدا وهو حديث عبد الله ابن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران اذا اجتهد فاخطأ فله اجر واحد رواه البخاري والجمع بين الحديثين ان الاول من خواص المخاطب وعن ابن مسعود رضي هو عبد الله بن مسعود بن غافل بالمعجمة والفاء من قبيلة هذيل ابن مدركة كان من عظماء الصحابة وفقهائهم حتى قال امامنا ابو حنيفة رح هو افقه الصحابة بعد الخلفاء الاربعة واكثر مدار مذهب الحنفية عليه وقال حذيفة هو اشبه الناس برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في السيرة وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما حدثكم ابن مسعود فصدقوه وقال تمسكوا بعهده وقال لو كنت مؤمرا من غير مشورة لامرت عليهم ابن ام عبد ذكره النبي صلى الله عليه وآله وسلم في النجباء والرقباء والاحاديث الاربعة للترمذي وكان يحمل نعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ووسادته وطهوره وكان يقول ما من آية الا وانا اعلم انها لم نزلت وكيف نزلت ولو علمت ان احدا اعلم مني بكتاب الله لرحلت اليه وبالجملة مناقبه لا تحصى مات بالمدينة سنة اثنتين وثلثين وما روي ان عثمان رضي الله عنه ضربه لامتناعه عن تسليم مصحفه فمن مفتريات الروافض ان اصبت فمن الله تعالى اي من فضله وارشاده والا فمني ومن الشيطان اي من تقصيري في الاجتهاد وازلال الشيطان وهذا الاثر رواه احمد والترمذي والحاكم وصححاه وقد اشتهر تخطية الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات ومنها ان عباس بن عبد المطلب رض قال بالعول في الفرائض وتبعه الصحابة رض وانكره ابنه قال والذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في شيء نصفا وثلثين ومنها ان ابن عباس رض قال بحل نكاح المتعة فقال ابن الزبير لو فعلت لرجمتك بحجارة دارك ومنها ان زيد بن ثابت قال الاب يحجب الاخوة كالابن وابن الابن والجد لا يحجبهم فقال ابن عباس رض الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن كالابن ولا يجعل الجد كالاب ومنها انهم اختلفوا في عدة الحامل المتوفى زوجها لان المذكور في البقرة ان عدة المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا وفي سورة الطلاق ان عدة الحامل وضع الحمل فقال علي رضي الله تعالى عنه عدتها ابعد الاجلين وقال ابن مسعود رض من شاء باهلته ان سورة الطلاق نزلت بعد سورة البقرة ومنها ان عمر بن الخطاب رض منع ابا هريرة رض عن الافتاء لما رآه يخطي في الاجتهاد كثيرا الثالث ان القياس هو اثبات الحكم في غير المنصوص اعتبارا بالمنصوص بسبب علة جامعة بينهما كاثبات الحرمة في الافيون اعتبارا بالخمر بسبب السكر وهو اعظم ابواب الاجتهاد مظهر للحكم الثابت عند الله تعالى لا مثبت للحكم لان الحاكم بالتشريعات هو الله تعالى فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير فكذا الحق فيما ثبت بالقياس واحد وفيه بحث اما اولا فلان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر واما ثانيا فلان الدليل اخص من المدعى فان المدعى هو الاجتهاد والقياس قسم منه الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام بين الاشخاص قيد بهذه الشرعية لان حال الشرائع السابقة غير معلومة ويروى ان الانبياء كانوا يبعثون الى اقوام مختلفة باحكام مختلفة في زمان واحد ان قلت انكار التفرقة غير مسلم لوجوب الجمعة على الرجال دون النساء وعلى الاحرار دون العبيد واباحة الحرير والذهب للنساء دون الرجال الى غير ذلك قلت فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر اي المنع وهو يعم الحرمة والكراهة والاباحة حاصل الدليل ان الاحكام الثابتة بالنصوص العامة لجميع الاشخاص

فالصلوة فريضة على كل شخص والخمر حرام على كل شخص وهكذا سائر الاحكام المنصوصة فينبغي ان يكون الاجتهادية ايضا عامة لجميع الاشخاص فلوكان كل مجتهد مصيبا لزم ان يكون شرب المثلث مثلا حراما على كل شخص لفتوى الشافعي ومباحا على كل شخص لفتوى الحنفي فيلزم اتصاف شربه بالحرمة والاباحة معا وهذا محال والصحة والفساد فيلزم ان يكون صلوة الفجر اذا طلع الشمس في خلالها صحيحة لفتوى اهل الحديث وفاسدة لفتوى الحنفية والوجوب وعدمه فيلزم ان يكون الوتر واجبا لفتوى الحنفية وسنة لفتوى الشافعية ثم هذا الدليل محل نظر لان عدم التفرقة في الاحكام المنصوصة لا يستلزم عدم التفرقة في الاحكام الاجتهادية واختار بعضهم تغيير الدليل كالشارح في التلويح الى وجه آخر وتقريره لوكان كل مجتهد مصيبا لزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص احد اذا استفتى العامي مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه الاول بحل النبيذ والثاني بحرمته ولم يسبق عمل هذا العامي على شئ من الحل والحرمة حتى يلزمه الاستقرار عليه ولم يترجح احدهما عنده حتى يقلده وحده فيكون النبيذ عليه حراما وحلالا معا في الواقع وهذا محال وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح تمسك القائلون بان كل مجتهد مصيب والحق متعدد بوجوه منها انه لوكان الحق واحدا لزم التكليف بما لا يطاق لان المجتهد حينئذ يكون مامورا بطلب ما هو الحق عند الله سبحانه وهو غامض لا يدرك اجيب بانا لا نسلم انه مامور بذلك بل مامور بالاجتهاد ومنها ان المصلين يتحرون القبلة الى جهات مختلفة ولا يؤمرون بالاعادة بعد ظهور القبلة اجماعا اجيب بان الشارع جعل قبلة المتحري جهة تحريه فقد روي انه نزل في ذلك اينما تولوا فثم وجه الله في شرح التنقيح قيل هو شرح للتوضيح لا للتنقيح والجواب انه شرح لهما معا كما يظهر للناظر فيه ويشهد له كلام الشارح في خطبة التلويح فانه قال ما حاصله الهمت ان اصنف الشرح بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا ورسل البشر اي انبياؤهم من ذكر الخاص وارادة العام والظاهر ان رأي المص مساواة الرسول والنبي كالشارح افضل من رسل الملئكة هم الذين ياخذون الوحي عن الله سبحانه ويبلغونه سائر الملئكة وفي التنزيل الله يصطفي من الملئكة رسلا ومن الناس ورسل الملئكة افضل من عامة البشر اراد بهم الاولياء والصلحاء اما الفساق فهم كالبهائم وعامة البشر افضل من عامة الملئكة اما تفضيل رسل الملئكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة قال بعض المحشين اراد الضرورة الدينية اي لا يحتاج ثبوته الى دليل في دين الاسلام واما تفضيل رسل البشر على رسل الملئكة وعامة البشر على عامة الملئكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملئكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم اشارة الى الجواب عما قيل ان السجود لا يدل على الافضلية اما اولا فلانه يجوز ان يكون السجود الى الله سبحانه وآدم كالقبلة والمحراب فلا يلزم افضليته والا لزم كون الكعبة افضل من نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون السجود في عرف الملئكة كالسلام في عرفنا واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون الامر امتحانا للمطيع والعاصي لا تكرمة لآدم عليه السلام بدليل قوله تعالى حكاية اي عن ابليس نصب على التمييز او الحال ارايتك هذا الذي كرمت علي هذا اعتراض منه على الله سبحانه ومعنى ارايت اخبرني كما جرى به محاورة العرب والكاف لتاكيد الخطاب ولا محل لها من الاعراب وهذا مفعول اول والموصول نعت له والمفعول الثاني محذوف والمعنى اخبرني عن هذا الذي كرمته علي لم كرمته علي واعترض بانه يجوز ان يكون التكريم بوجه آخر غير السجود فلا يلزم الا التكريم على ابليس فقط والجواب ان سياق الكلام يدل على انه السجود وقال سبحانه واذ قلنا للملئكة اسجدوا لآدم فسجدوا

الا ابليس قال ءاسجد لمن خلقت طينا قال ارأيتك هذا الذي كرمت علىّ لئن اخرتن الى يوم القيمة لاحتنكن ذريته الا قليلا وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين دليل ثان على ان السجود للتكريم وذلك لان استدلال ابليس على خيرية نفسه في مقام المعارضة دليل على ان امر السجود كان لخيرية آدم عليه السلام ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس فيه نظر لانه قول بالقبح العقلي والاشعري لا يقول به بل مذهبه انه لا يقبح من الله شيء والجواب ان الدليل الزامي على المعتزلة والفلاسفة او مبني على مذهب الماتريدية من تنزيه الحق سبحانه عما يستقبحه العقل بقي في الدليل بحث من وجوه احدها انه يدل على تفضيل آدم فقط واجيب بانه لا قائل بالفصل ثانيها انه يدل على تفضيل رسل البشر لا على تفضيل عوامهم على عوام الملئكة واجيب بان المدعى ان مجموع الادلة تثبت المطلوبين لا ان كل واحد منها مستقل في اثباتهما ثالثها انه لا يتم الا اذا كان الامر لجميع الملائكة وهو غير ثابت اجيب بان قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون يدفع وهم تخصيص الامر ببعضهم واما ما قيل ان لله سبحانه ملئكة مستغرقة في مطالعة جماله وجلاله لا يعرفون آدم ولا غيره من المخلوقات وانهم لم يؤمروا بالسجود لآدم عليه السلام وانهم العالون المذكورون في قوله تعالى لابليس استكبرت ام كنت من العالين فهو مدفوع بهذه الآية وان ذكره بعض اهل الكشف الثاني ان كل احد من اهل اللسان اي لغة العرب والمراد من له معرفة باساليب كلامهم يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية نصب بمحذوف اي تمم وهو قوله تعالى ثم عرضهم على الملئكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحنك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ان القصد منه الى تفضيل آدم على نبينا وعليه السلام على الملئكة والى بيان زيادة علمه وبيان استحقاقه التعظيم والتكريم وقرر بعضهم هذا الدليل بان آدم على نبينا وعليه السلام اعلم والاعلم افضل لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ويرد عليه ان لهم علوما عظيمة اضعاف العلم بالاسماء كمشاهدة اللوح المحفوظ والانظار والتجارب المتطاولة وايضا لو تم لزم ان يكون الاعرف باللغات افضل من غيره والذي اختاره الشارح مزدلة لتبيان الآية على التفضيل افضل الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى الاصطفاء برگزيدن آدم ونوحا قال الحاكم في المستدرك سمي نوحا لكثرة بكائه واسمه عبد الغفار فعلى هذا نوح عربي من النوحة قال بعضهم عجمي معناه الساكن واختلف في انه قبل ادريس او بعده وقال ابن جرير ولد بعد وفات آدم بمائة وستة وعشرين عاما وقال ابن عباس كان بين آدم ونوح عشرة قرون رواه الحاكم وفي حديث المرفوع بعث الله تعالى نوحا لاربعين سنة فلبث في قومه الف سنة الا خمسين عاما وعاش بعد الطوفان ستين سنة حتى كثر الناس وفشوا رواه الحاكم في المستدرك والبشر بعده من نسله وحده قال الله تعالى وجعلنا ذريته هم الباقين وذكروا ان العرب والفرس والروم من اولاد سام والحبش والسند والهند من اولاد حام ويأجوج ومأجوج والصقالب والترك من اولاد يافث وهذه الثلثة ابناء نوح عليه السلام وهو اول من جاء بالنسخ وحرمة نكاح الاخت وآل ابراهيم اسحق واسمعيل ويعقوب ويوسف وسائر انبياء بني اسرائيل ونبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعليهم وابراهيم قيل اسم سرياني معناه اب رحيم وقال المورخون كانت ولادته بعد الفي سنة من خلق آدم وعاش مائة وخمسة وسبعين وعن ابي هريرة مائتان رواه الحاكم وآل عمران عمران اسم رجلين صالحين احدهما عمران بن يصهر وهو والد موسى وهارون عليهما السلام وثانيهما عمران بن ماثان وهو والد مريم ام عيسى عليه السلام كان بعد الاول بالف وثمان مائة سنة والمذكور ههنا هو الثاني على الصحيح بقرينة

مابعده وقيل الاول على العلمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك اى مما دل عليه الاية بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل
الملائكة يعني ظاهر الاية يدل على تفضيل آل ابراهيم وآل عمران كلهم من الرسل وغيرهم على جميع الملائكة من الرسل وغيرهم لكن تفضيل
العامة من اولادهما على رسل الملائكة خلاف الاجماع فيكون مخصوصا من عموم الاية فبقي معمولا به فيما عدا ذلك اى بقي حكم الاية ثابتا فيما
سوى تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة وهو تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة وهذا مبني على ان
التخصيص انما وقع من الحكم الذى دل عليه الاية وقصر بعضهم فحمله على التخصيص من بعض الفاظها وذلك اما تخصيص غير الانبياء من آل
ابراهيم فيكون المراد انبياء اولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط لا تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة واما تخصيص رسل
الملائكة من العالمين فيراد بالعالمين ماسوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط لا تفضيل رسل
البشر على رسل الملائكة ولاخفاء فى ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها فعل مجهول والظرف مفعول مالم يسم فاعله بالادلة الظنية جواب
سوال وهو ان العام الذى خص منه البعض يكون ظني الدلالة على ما تقرر فى الاصول فلا يصح دليلا على مسئلة اعتقادية وحاصل الجواب ان
المسائل الاعتقادية قسمان احدهما ما يكون المطلوب فيه اليقين كوحدة الواجب تعالى وصدق النبي صلى الله عليه السلام وثانيهما ما يكتفى فيها
بالظن كهذه المسئلة والاكتفاء بالدليل الظني انما لا يجوز فى الاول بخلاف الثاني ان قلت قد ذم القرآن اتباع الكفار الظن فى دينهم قال تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيئا واستدل به المتكلمون على ان الظن محظور فى العقائد قلت المذموم والمحظور هو الاكتفاء بالظن تكاسلا عن
النظر الصحيح المفيد لليقين حيث يكون المطلوب تحصيل اليقين واما اذا قام الدليل الظني على حكم فلا محذور فى اعتقاده على حسب الظن بل
يكون انكاره محظورا لكونه على خلاف الدليل الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق من العوق وهو المنع
والموانع عطف تفسير من الشهوة والغضب الشهوة قوة تجلب المنافع من مطعوم وملبوس ونحوهما والغضب قوة تدفع المضار لكن الاول
جلب للحرام والثاني الايذاء بلاحق وسنوح الحاجات السنوح بالضم الظهور عطف على وجود او الشهوة الضرورية الشاغلة اى المانعة عن اكتساب
الكمالات ولاشك ان العبادات وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اى الموانع اشق اى اصعب وادخل فى الاخلاص فيكون اى الانسان افضل
من الملك اذ طاعتهم طبعية كالتنفس للانسان وهذا الدليل الزامي لابتنائه على الحسن والقبح العقليين اما الاشاعرة فيجوز عندهم الثواب الكثير على طاعة
قليلة فيرشا قنو واستدل بعضهم على المطلوب بقوله عليه الصلوة والسلام افضل العبادات احمزها بالحاء المهملة والزاء المعجمة اى اشقها وفيه نظر من
حيث صحة الحديث اذ قال الزركشي لا يعرف وقال ابن القيم لا اصل له وقيل هو من قول ابن عباس رض وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة
كالقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي والاستاذ ابي اسحق الاسفرائيني والشيخ محي الدين بن العربي صاحب الفتوحات الى تفضيل الملائكة
وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة عن المادة اى ليست اجساما ولا قائمة بالاجسام كاملة بالفعل فان الحكماء زعموا ان المجردات ليس
لها كمال منتظر بل كل ما يمكن لها من الكمال فهو حاصل لها بالفعل لزعمهم ان الحدوث يستدعي مادة مبرأة عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة
والغضب تمثيل للمبادي واكثر الافعال القبيحة صادرة عن هاتين القوتين وعن ظلمات الهيولى والصورة اى عن الصفات الجسمانية المشابهة بالظلمات
فى منعها عن مشاهدة الاسرار الالهية قوية على الافعال العجيبة كتحريك السحب والرياح وانزال الامطار واحداث الخسف والزلازل وتصوير الاجنة

عالمة بالكوائن زعموا ان كل ما هو مجرد غير متعلق ببدن فهو عالم بكل كائن لان العلم ممكن له وكل ممكن له مكون حاصل بالفعل ماضيها واتيها بدلا عن الكوائن من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك اى بناؤه على الاصول الفلسفية دون الاسلامية لان الملئكة عندنا اجسام لطيفة وليست بمجردة فبطل ما فرعوا على التجرد ولو سلم التجرد فلا نسلم ان كل كمال ممكن فهو حاصل لها بالفعل وانها عالمة بكل كائن وايضا البحث انما هو عن الافضلية بمعنى اكثرية الثواب وكان الواجب على الشارح ان يذكره ايضا ليكون جوابا عن الكمالات المسلمة عندنا كالتبرى عن الشهوة والغضب والقوة على الافعال العجيبة ولكن تبع صاحب المواقف فى الاكتفاء بما ذكر الثانى ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون و يستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى احد مفعولى التعليم محذوف اى علم الوحى النبى صلى الله عليه وآله وسلم ملك شديد قواه وهو جبرئيل عليه السلام ومن قوته انه رفع مدائن قوم لوط على جناحه على السماء ثم قلبها وكان يصيح على امم من الكفار فيهلكون فى الحين وقوله تعالى نزل به اى بالقرآن الروح الامين وهو جبرئيل لانه امين الله تعالى فى تبليغ الوحى بلا زيادة ونقص على قلبك خص القلب لانه معدن العلم ولاشك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى وملئكته انما هم المبلغون واسناد التعليم اليهم مجازى وايضا البحث فى كثرة الثواب وايضا كثيرا ما يفوق المتعلم على المعلم الثالث انه قد اطرد بتشديد الطاء والاطراد هو الوقوع على نهج واحد بلا اختلاف فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء نحو كل آمن بالله وملئكته وكتبه ورسله وفى الحديث الايمان ان تؤمن بالله وملئكته وكتبه ورسله وما ذلك الا لتقدمهم فى الشرف والرتبة والجواب ان ذلك اى تقديمهم فى الذكر لتقدمهم فى الوجود كما فى قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم اذ لولا رعاية التقدم فى الوجود لكان تاخير السنة اولى او لان وجودهم اخفى لاحتجابهم عن الابصار فالايمان بهم اقوى اى اصعب حصولا من الايمان بالرسل لان الوهم قد ينكر وجود غير المحسوسات وبالتقديم اولى والحاصل انه ليس علة التقديم هو الشرف كما زعمتم ويجوز ان يكون التقديم لتوقف الايمان بالرسل على الايمان بالملئكة لانهم المبلغون للوحى والاوامر والنواهى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح الاستنكاف عار وننگ داشتن والمسيح عيسى عليه الصلوة والسلام سمى به لانه كان يمسح المرضى فيعافون او لان جبرئيل عليه السلام مسحه حين ولد او لانه كان يلبس المسح اى الصوف ان يكون عبدا لله اى لا يستحى عن العبودية ولا الملئكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملئكة من عيسى عليه السلام اذ القياس فى مثله من التركيبات الترقى من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير فثبت ان الملئكة افضل من المسيح لا قائل بالفصل اى بالفرق بين عيسى عليه السلام و غيره من الانبياء اى لا قائل بانهم افضل من عيسى عليه السلام واقل فضلا من باقى الانبياء فثبت فضلهم على الكل والجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع بزعمهم من ان يكون عبدا لله بل قالوا ينبغى ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له تفسير للمجرد وهذا غير التجريد الذى يقوله الفلاسفة فى العقول والارواح وكان يبرئ الاكمه والابراء تخليص المريض عن المرض وقال ابن عباس الاكمه من ولد اعمى رواه ابن جرير وفى رواية عنه قال الاكمه الاعمى الممسوح العين رواه ابن ابى حاتم وزعم صاحب الكشاف انه لم يكن فى هذه الامة اكمه غير قتادة بن دعامة التابعى المفسر وقال مجاهد الاكمه من يبصر بالنهار دون الليل رواه ابن المنذر والابرص هو الذى على جلده بياض قال اهل التفسير بعث فى زمان الطب فابرأ فى يوم خمسين الفا بشرط الايمان ويحيى الموتى قال معاوية بن قرة سالوه احياء سام بن نوح فهتف فخرج اشمط ومات وهو شاب

نسل قال ظننت انها الصيحة رواه ابن ابى الدنيا وكذلك احيا عاذر صديقه وابنا العجوز بخلاف سائر عباد الله من بنى ادم فانهم خلقوا من اب وام ولم
نزد الله سبحانه عليهم بانه لا يستنكف منه ذلك من العبودية

المسيح ولا من هو اعلى منه فى هذا المعنى اى فى التجرد والافعال العجيبة وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى صرح بذلك تحرزا عن مذهب المتفلسفة القائلين بان العقول موجدة خالقة على افعال اقوى اى اصعب وصف الفعل بالقوة مجازا لان صاحبه قوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقى والعلو المفهوم من قوله ولا الملئكة انما هو فى امر التجرد واظهار الآثار القوية لا فى مطلق الشرف والكمال اورد عليه ان وصف الملائكة بالمقربين يشعر بان الترقى باعتبار القرب واجيب بان المقربين من الملائكة هم اشد قدرة على الافعال العجيبة من سائر الملائكة فلا دلالة على افضلية الملائكة بالمعنى المبحوث عنه وهو الكثرة الثواب وههنا نكات شريفة الاولى قال صاحب الفتوحات سالت النبى صلى الله عليه واله وسلم فى المنام فقال الملئكة افضل من البشر قلت ان سئلت عن الدليل فما هو قال صح عندكم انى قلت عن الله تعالى قال من ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منه وكم من ذاكر ذكر الله سبحانه فى ملأ انا فيهم فذكره الله تعالى فى ملأ خير من ذلك الملأ وهو ملأ الملائكة فما سررت بشئ كسرورى بهذه المسئلة واجيب بان الكشف يحتمل الخطا وليس بحجة بل الحق فى الجواب ما قال بعض اتباع الشيخ الاكبر ان هذا يدل على تفضيل الملأ على الملأ لا الافراد على الافراد ويجوز ان يكون للملأ النبوى عشرون ثوابا وللملأ الاعلى ثلثون فيكون للنبى صلى الله عليه واله وسلم وحده عشرة ولكل من الملأ الاعلى واحد الثانية قال الامام تاج الدين السبكى احد كبراء الشافعية مرمات ولم يخطر ببالى تفضيل الملائكة او عكسه رجوت ان لا يسأله الله سبحانه عن ذلك وعن الامام الاعظم انه توقف فى هذه المسئلة لتعارض الادلة الثالث قال صاحب المواقف لا خلاف فى ان الانبياء افضل من الملائكة السفلية وانما النزاع فى الملائكة العلوية وفسر السيد السند السفلية بالارضية والعلوية بالسماوية ولكن بعض ادلة المعتزلة ينافى هذا الفرق الرابعة قال الامام فخر الدين الرازى فى التفسير الكبير انعقد الاجماع على ان نبينا محمدا صلى الله عليه واله وسلم افضل من الملائكة والخلاف فيمن سواه قيل فيه نظر لان استدلال المخالف بقوله تعالى علمه شديد القوى ونزل به الروح الامين على قلبك يدل على عموم الخلاف والجواب انه اراد اجماع اهل السنة فقد حكى بعض الاكابر اجماعهم على انه افضل الخلق كلهم حتى الكروبيين والكعبة والعرش العظيم صلى الله عليه واله واصحابه اجمعين . والله سبحانه تعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب ٭

تباركتَ يا من لا يخيبنّ سائلُه ... وعمّ جميعَ الكائنات نوائلُه
لكَ الحمد من عبد العزيز بن احمد ... بما رقمتْ هذا الكتابَ اناملُه
وانى اخاف السهو فيه بعجلتى ... واجدر فعل بالمزالق عاجله
وقال الامام الشافعى محمدٌ ... من الجنة الفردوس كانت منازله

أبى الله عن تصحيح غير كتابه وكل كتاب غيره زل قائله
ولو نزل القرآن من عند غيره لكان كثير الاختلاف مقاوله
فأسئلك اللهم ستر عيوب به اذا عرضت للناظرين مسائله
فلستُ على عقلى و علمى بواثقٍ ولكن على فيض يدوم سلاسله
بضاعتى المزجاة خذها تكرما واوف لنا الكيل الوسيع مكائله
لقد مسنى ضرٌّ وجئتك سائلا وانت الذى يغنى الفقير نوا فله
وجودك بحرٌ زاخرٌ متموّجٌ ولا ينتهى انهاره وجداوله
وغاب عن الغوّاص غاية قعره وقد شط عن نيل السفائن ساحله
وانت تعين العبد خير اعانة اذا انقطعت اسبابه ووسائله
ولولم تداركه بفيض مسلسل لما كثرت فى كل علم رسائله
ولولم يُعنه من جنابك عصمة فتاليفه زورٌ وخبط دلائله
فضاعف له يوم الجزاء ثوابها كمزرع حب دائم تنمو سنابله
وانت حفيظ الكل عن شر حاسد وخصم لجوج يطمس الحق باطله
وصل على خير البرايا محمدٍ كريم السجايا لا تعد فضائله
واصحابه الاخيار طُرًّا وآله
وسلم بتسليم يجود هواطله

تمت